

# DIPLOMOVÁ PRÁCE

ONDŘEJ KOHOUT

## IBN BĀDŽDŽA: ŘÍZENÍ OSAMOCENÉHO IBN BĀJJA: THE GOVERNANCE OF THE SOLITARY

Praha 2016

prof. Luboš Kropáček

Na tomto místě bych chtěl poděkovat panu profesoru Kropáčkovi, který mi pomohl nalézt postavu Ibn Bádždži a uvedl mě do myšlenek, které ve svém díle zachycuje. Umožnil mi tak nalézt cestu spojující myšlen arabského světa a jeho aktualizaci v současné filozofii, za což jsem mu velmi vděčný.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne .....*

.....

*podpis*

## Abstrakt

Cílem této diplomové práce je vysvětlení specifík Ibn Bádždžovy politické filozofie, jak je prezentována v jeho nejznámějším spise *Řízení osamoceného* (*Tadbír al-mutawahhid*). Diplomová práce by měl vysvětlit, jakým způsobem se Ibn Bádždžovo myšlení opírá o starší autory a na jakých základech stojí. Z těchto důvodů bude nutné zabývat se například al-Farábím a jeho politickou filozofií, nicméně bude taktéž důležité nahlédnout, jak se v Ibn Bádždžově textu odráží myšlenky Platónových a Aristotelových politicky orientovaných spisů. I přes historický aspekt diplomové práce, bude stěžejní uvědomění si paralel se současným politickým myšlením a postavením filozofa/intelektuála ve společnosti.

Součástí práce je taktéž vytvoření českého překladu první kapitoly *Řízení osamoceného*, která tematizuje oba zásadní pojmy Ibn Bádždžovy filozofie - „řízení” a „osamocený”.

## Klíčová slova

Ibn Bádždža, Avempace, Osamocený, Řízení, Řád, Politická filozofie

## Abstract

The focus of the thesis is an explanation of specifics of Ibn Bâjja's political philosophy as it is presented in his most famous writing *The Governance of the Solitary* (*Tadbîr al-mutawahhid*). The thesis should introduce how is Ibn Bâjja's thinking based on work of ancient authors and what are its foundations. This is the reason why it will be necessary to look into al-Fārābī and his political philosophy, however, it will be also important to see how much is Ibn Bâjja's work influenced by thinking of Plato's and Aristotle's politically oriented writings. Despite the historical aspect of the thesis, it will be crucial to show possible parallels to contemporary political thinking and the status of philosopher/intellectual in society.

A part of the thesis is also Czech translation of the first chapter of *The Governance of the Solitary* focusing on two fundamental concepts of Ibn Bâjja's philosophy – “governance” and “solitary”.

## Keywords

Ibn Bâjja, Avempace, Solitary, Governance, Regime, Political Philosophy

<b>ÚVOD</b>	<b>7</b>
<b>PRVNÍ ČÁST - PSYCHOLOGIE IBN BÁDŽDŽI</b>	<b>12</b>
HIERARCHIE ČINNOSTÍ	13
CÍL JEDNÁNÍ	18
DUŠEVNÍ FORMY	20
NÁLEŽITOST ETICKÝCH KRITÉRIÍ K DUŠEVNÍM FORMÁM	25
INTELIGIBILNÍ NAHLÍŽENÍ	28
INTELEKT A JEHO PODSTATA	34
<b>DRUHÁ ČÁST - POLITIKA IBN BÁDŽDŽI</b>	<b>37</b>
OSAMOCENÝ	38
ŘÍZENÍ OSAMOCENÉHO JAKO POLITICKÝ SPIS	42
KDO JE OSAMOCENÝ	44
OSAMOCENÝ V NEDOKONALÉ OBCI	49
OSAMOCENÍ 20. STOLETÍ	53
OSAMOCENÝ JAKO DYNAMICKÁ ROLE	57
TADBÍR JAKO ŘÍZENÍ	60
<b>ZÁVĚR</b>	<b>63</b>
<b>PŘEKLAD</b>	<b>66</b>
ŘÍZENÍ OSAMOCENÉHO – 1. KAPITOLA	66
<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>73</b>

## Úvod

Ibn Bádždžova filozofie nás uvádí do několika tematických okruhů. V první řadě je zajímavým článkem „translatio studiorum“. Ibn Bádždža je jedním z řady arabských „falásifa“ připravujících půdu pro nadcházející období scholastiky.<sup>1</sup> Přesto je jeho pozice svým způsobem specifická. Ibn Bádždža se liší od známějších myslitelů jako Ibn Síná, Ibn Rušd a Ibn Tufajl.

V druhém ohledu nás Ibn Bádždža vede k tázání po způsobu filozofického život a usilování o teoretickou kontemplaci. V čem nám takový život poskytuje výhodu a z jakých důvodů bychom se měli přednostně řídit jeho zásadami? V takto daném kontextu se budeme pohybovat v rámci celé studie.

V návaznosti se nám objevuje i třetí oblast zájmu a tou je teorie dokonalé a zkažené obce. Ačkoli bychom si mohli uvést různé přístupy od Platóna až k al-Fárábímu, musíme si být vědomi toho, že Ibn Bádždža se s touto otázkou vypořádává jinak. Jeho cílem není vytvoření utopické představy, k níž by měla obec směřovat. Daleko hodnotnější je pro něj vypořádání se s nepříznivými společenskými a politickými okolnostmi, jimž podobně musel čelit ve své době. Právě tato myšlenka je svým způsobem nadčasová, poprvé tematizující vzepření se intelektuála pokrouceným hodnotám ve zkaženém státě. Ibn Bádždža se obrací k osamocenému člověku, který nesouhlasí s cíli jednání ostatních lidí v obci, ani s cíli obce, jak mu jsou předkládány. Paralelu v Ibn Bádždžově uvažování můžeme nalézt v nedávné historii. Období před rokem 1989 ve východní Evropě může být popsáno jako plné nedokonalých státních uspořádání, v nichž mnozí nesouhlasili s předkládanými cíli. Na základě této analogie bych chápal směr uvažování k intelektuální revoltě jako stěžejní i pro současnou dobu.

Zásadním materiál pro tuto práci budou vedle textu *Tadbír al-Mutawahhid*<sup>2</sup> (*Řízení osamoceného*) další, avšak ne méně důležité zdroje, jimiž budou Ibn

---

<sup>1</sup> O vývoji arabské filozofie z novoplatónských a aristotelských základů pojednává kupříkladu Christina D'Ancona v článku *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation* v *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, nebo Joel Kremer poukazující na vliv arabské filozofie na židovskou, která se v kontextu arabské rozvíjela, v článku *The Islamic context of medieval Jewish philosophy* v *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Oba autoři jsou důležití především poukazy na překladatelskou činnost a dostupnost řeckých autorů v arabském světě. Pro nás je důležitou informací, že jakkoli budeme pracovat s politickým tématem, vyvození mající základ v Aristotelových myšlenkách nepocházejí z Aristotelovy *Politiky*, která se do arabského světa vůbec nedostala.

<sup>2</sup> تدبير المتوحد

Bádždžovy texty *Risálat al-wadá*<sup>3</sup> (*Dopis na rozloučenou*) a *Ittisál al-'aql bi-'l-insán*<sup>4</sup> (*Spojení člověka s Intelektem*), bez nichž není možné plně pochopit mnohé aspekty Ibn Bádždžovy filozofie. V průběhu bude potřeba uvést zkoumání do vztahu k Platónovým a Aristotelovým eticko-politickým myšlenkám, stejně tak i k teorii dokonalé obce podle al-Fárábího.

Uvedené otázky a podtémata by nás měly dovést k pochopení vztahu mezi osamoceným jednotlivcem a člověkem vůbec ke společnosti, v níž se nachází. Jakým způsobem se vzájemně ovlivňují? Může osamocený vstupovat do interakce s ostatními a dokonce je vést k lepšímu životu? Ve výsledku se zdá, že tato otázka je praktickým tázáním člověka po smyslu filozofie a kontemplace.

Součástí této práce je i první český překlad úvodní kapitoly spisu *Tadbír al-Mutawahhid*, jehož cílem je uvést Ibn-Bádždžu do českého prostředí vzhledem k nahlédnutí podobností mezi koncepcí nedokonalé obce a její realitou v českém historickém kontextu.

\*\*\*

Zdá se být přirozené začít výčtem biografických údajů Ibn Bádždžova života. V tomto případě bych však chtěl zaměřit pozornost na spojitost mezi jeho životem a dílem. Ibn Bádždža není zajímavý pouze jako myslitel. Jeho život byl plný různých zvratů. Byl s malým předstihem renesančním mužem majícím znalost medicíny, filozofie, matematiky i hudby. Známý byl ale především jako politik působící ve vysokých státních funkcích. To je dle mého názoru stěžejní moment, jehož bychom si již od začátku měli být plně vědomi. Ibn Bádždža se praktickým jednáním, etikou a politikou nezabýval pouze v teoretických spisech, ale s těmito oblastmi lidské činnosti se zabíral ve svém každodenním životě. Jak se můžeme v biografických úvodech dozvědět, Ibn Bádždža působil během svého života na různých místech muslimského Španělska. Pro nás má největší význam Zaragoza a Sevilla, kde zastával funkci vezíra<sup>5</sup>. Navzdory svým úspěchům a postavení, musel Ibn Bádždža obě města pod nátlakem opustit.<sup>6</sup> Nejen zde, ale i na jiných místech byl stíhán pomluvami a

---

<sup>3</sup> رسالة الوداع

<sup>4</sup> اتصال العقل

<sup>5</sup> Vezír je politická funkce odpovídající hodnosti ministra.

<sup>6</sup> De Libera, str. 155



nepřátelstvím, až nakonec zemřel v exilu mimo pyrenejský poloostrov v marockém Fezu.

Útoky mířící na Ibn Bádždžu měly zřejmý vliv na jeho filozofii. Nejenže byl obviněn z bezbožnosti Ibn Cháqánem<sup>7</sup>, ale ze stejného důvodu byl i uvězněn. Takto sprádané pomluvy a intriky jistě ovlivnil Ibn Bádždžův náhled na tehdejší státní uspořádání, což i jasně vyplývá z jeho spisů, v nichž kritizuje vládnoucí vrstvu za zjemnělost a parádivost,<sup>8</sup> aniž by se věnovala podstatným záležitostem. Můžeme si troufnout říci, že právě na tomto pozadí začal Ibn Bádždža rozvíjet naprosto jiný přístup k etice a politickému životu zabývající se bytím filozofa, nebo snad lépe člověka obecně, v nedokonalé společnosti – *Tadbír al-Mutawahhid*.

Volně přeloženo se dají tyto výrazy chápat jako „Řízení osamoceného“.<sup>9</sup> Hlavní otázku, kterou si musíme položit je, kdo vůbec osamocený je? Nakolik ho můžeme ztotožnit s osobou filozofa? V čem je osamocený? Taková diskuze by měla přinést vyjasnění dvou pozic, které se ve zkoumání Ibn Bádždžova díla vyhranily během 20. a 21. století. První chápe osamoceného jako mystika snažícího se o odříznutí se od zkažené společnosti a uzavření se do vlastní dokonalé obce existující v lidské mysli.<sup>10</sup> Druhá je daleko bližší tomu, co bychom mohli nazvat praktickým působením filozofa ve zkažené společnosti. Takto chápaný by v ní měl působit jako činný prvek.<sup>11</sup> Obě nastíněné pozice jsou zde poměrně necitlivě kontrastovány jedna vůči druhé a z pohledu konkrétních autorů ani jednu nelze plně ztotožnit s jejich interpretací, což platí obzvláště ve druhém případě, ale pro základní orientaci nám bude tento popis zatím stačit.

\*\*\*

Než přikročím k analýze pojmů, které by měly pomoci k ozřejmění významu celého spisu *Řízení osamoceného*, bylo by vhodné zdůraznit formální aspekty Ibn Bádždžových textů. Jak jsem již uvedl výše, Ibn Bádždža se stával nevítaným v různých kruzích, jak ve společenském, tak i v politickém životě. Jeho činnost

---

<sup>7</sup> De Libera, str. 156

<sup>8</sup> Řízení osamoceného §111 (Dále již jen ŘO). Citace značím podle Genquandovy edice, kdy je text uspořádán do paragrafů. Stejně tomu bude i u *Dopisu na rozloučenou* a *Spojení Intelktu s člověkem*.

<sup>9</sup> Překladatelským problémem zde není konkrétně „mutawahhid“, který se dá přeložit jako „osamělý“, nebo „osamocený“, nýbrž termín „tadbír“ skrývající značné množství významů. V českých sekundárních textech, je často překládán jako „řád“. Můžeme jej přeložit i jako „řízení, pravidlo, životospráva“ atd. V každém z těchto překladů je tak samozřejmě obsažena nepřesnost, jelikož se jedná o významově zatížené termíny.

K podrobnějšímu vysvětlení výrazů „mutawahhid a tadbír“ se dostaneme později. Výraz „tadbír“ budeme prozatím používat v transkribované formě.

<sup>10</sup> E.I.J. Rosenthal

<sup>11</sup> Makram Abbès, Charles Genquand, Georges Zainaty

tudíž ve většině případech vyústila v nucený exil. Jeho aktivity ve veřejné sféře střídající úniky se staly hlavní příčinou zdržující Ibn Bádždžu od možnosti plného rozvinutí vlastních teorií, myšlenek a celkově systému filosofie osamoceného. Z relevantních spisů je nejucelenější pouze kniha *Kitáb an-Nafs*<sup>12</sup> (*Kniha duše*), která je v konečném důsledku spíše parafrází Aristotelova *O Duši*. Pro nás zásadní triáda textů *Dopis na rozloučenou*, *Řízení osamoceného* a *Splynutí člověka s Intelektem* byly psány již v exilu. Chronologicky první z nich, tedy *Dopis na rozloučenou*, napsal Ibn Bádždža svému žakovi Abu al-Ḥasanovi Ibn al-Imámovi. Již zde je dvojím způsobem exilovost čitelná, jak v obavách z oblastí arabského světa, do nichž se musel Ibn Bádždža uchýlit, tak i v odevzdanosti ohledně nulové šance na budoucí setkání s al-Imámem.<sup>13</sup> Ibn Bádždžova činnost a exil neposkytující podmínky k soustavné práci nás nutně vedou k myšlence, že Ibn Bádždža nikdy nebyl v situaci, kdy by se mohl plně věnovat filozofii nikým nevyrušován. Potvrzením toho je i Ibn Bádždžův poslední text *Spojení člověka s Intelektem*, kde píše v dodatku:

*„Podal jsem tyto argumenty zatímco jsem byl neustále vyrušován lidmi, kteří ode mě a ke mně neustále přicházeli a odcházeli. Když jsem je znovu pročetl, zjistil jsem, že jsem neučinil srozumitelným, co jsem chtěl učinit srozumitelným“*<sup>14</sup>

Jedny z posledních nám známých Ibn Bádžových vět charakterizují i jeho dílo v celku, neboť nám fragmentárnost jeho díla nepodává jasné vodítko, jak jeho filozofii rozumět. V mnoha případech odkazuje Ibn Bádždža ke spisům, které byly napsány chronologicky dříve. Neuvádí však do souladu záměry jednotlivých textů a nevyjasňuje protimluvy, které se mezi nimi nacházejí. Neujasněnost pravděpodobně zapříčiněná nedostatkem klidu se nachází i v ne příliš jasné práci s termíny a jejich významy, neboť často vyznívají dvojznačně. Už samotný název jeho nejznámějšího spisu poskytuje dva takové exempláře – „osamocený“ a „řízení“. Takových příkladů můžeme nalézt více. Samotná trojice „společný smysl, představivost a paměť“, které jsou základem psychologického přístupu k etice, jsou kapitolou samou pro sebe a budeme se jimi zabývat.

---

<sup>12</sup> كتاب النفس

<sup>13</sup> Dopis na rozloučenou §1 (Dále již jen DNR)

<sup>14</sup> Spojení Intelktu s člověkem §60 (Dále již jen SIČ)

Musíme mít stále na paměti kontext, v jakém byla jednotlivá díla psána a jaké je základní směřování celku myšlení Ibn Bádždži. Můžeme narazit na místa, která nás budou svádět k radikálním tvrzením, ale měli bychom si dát pozor na předsudky spojené s myšlením v arabském světě, které nás může vést proti textové evidenci.

## První část - Psychologie Ibn Bádždži

Vodítkem pro pochopení psychologického aspektu Ibn Bádždžova myšlení jsou pojmy „Intelekt“ a „řád“. Oba jsou akcentovány rovnoměrně ve všech třech zmíněných spisech, přestože jsou nahlíženy z jiných úhlů. Obzvlášť zřetelný rozdíl v perspektivě se ukazuje v případě *Řízení osamoceného*, kdy je psychologické zkoumání součástí spisu, který již od začátku výrazně pracuje se sférou politiky.

Ibn Bádždža navazuje své zkoumání na Aristotelův spis *O Duši*, čímž nám i dává jistý návod, jak jeho psychologii rozumět. *Kniha duše* byla pouze prvním krokem, daleko důležitější učinil Ibn Bádždža v *Řízení osamoceného*, kde hierarchizace probíhá na několika úrovních. Jednak analyzuje duši s ohledem na činnosti a jim odpovídající schopnosti a cíle. V druhé rovině je analyzována takzvaná duševní forma, tedy způsob bytí epistemologických elementů a jejich dokonalost. Třetí rovinou je hierarchie chápána ve vztahu k tělu. Vyvozením jednotlivých úrovní však Ibn Bádždža nekončí, neboť každé z nich následně přisuzuje chvály hodnost nebo zavržení hodnost podle významu, jež mají pro získání pravého bytí každého člověka. V důsledku tak mají všechny úrovně lidského bytí korelát charakterizující člověka z etického hlediska vycházející z oblasti psychologie.

## Hierarchie činností

Pokud bychom měli vystihnout centrální téma všech Ibn Bádždžových spisů, museli bychom říci, že jím je člověk jednající. Cílem je uchopit lidskou podstatu v aktech jemu vlastních, jde o ustanovení pojmu člověka jako jednajícího a aktivního. Ibn Bádždža tak nachází metodologické schéma. Všemmu, co je, náleží činnost, která je pro něj charakteristická.

Jednání je v kontextu *Dopisu na rozloučenou* chápáno jako pohyb dle aristotelské terminologie. Ibn Bádždža navazuje na Aristotelovu *Fyziku*<sup>15</sup> a *Metafyziku*<sup>16</sup>, v nichž je pohyb definován jako uskutečňování toho, co je v možnosti. Ibn Bádždža zde jasně pracuje s aristotelským uskutečňováním, jako uskutečňováním pravé podstaty jsoucna, čímž může být jak dosažení pravého místa ve směřování základních elementů nahoru, či dolů, nebo získání blaženosti v případě lidské bytosti.

Pohyb nebo činnost je pro Ibn Bádždžu jakýmsi axiomem v etickém zkoumání. Vychází od pojmu prvního hybatele jako formy v každém jsoucnu, který je, jak říká „nejnižší z prvních hybatelů“, avšak zcela se vyhýbá otázce existence Prvního „Nehybného“ Hybatele, který je předmětem metafyziky, a tudíž nenáleží do rozvrhu zkoumání v *Řízení osamocněho*.

Přesuňme se nyní k Ibn Bádždžovu dělení duší a jim odpovídajícím schopnostem, jehož jednotlivým úrovním odpovídají forma elementární, rostlinná, zvířecí a rozumová. Jak jsem již uvedl, vše tvořené základními elementy, tedy neživá materiální jsoucna, nacházejí dokonalost ve změně místa. Platí pro ně nutnost směřování „nahoru“, či „dolů“. Rostliny tvoří následující úroveň a činností jim náležející je rozmnožování a vyživování. Zvířatům pak připadá místní pohyb, vnímání, představování a pamatování. Člověk je na vrcholu pyramidy. Specifická činnost náležející pouze jemu je rozumová úvaha. Pravidlem pak je, že jsoucnu vykonávající vyšší činnost (kupříkladu rozumová činnost) nutně náleží i činnost nižší (vyživování).

Ibn Bádždža se snaží provázanost činností ještě umocnit a zavádí silnější uspořádání s ohledem na dokonalost činnosti:

„Každá z těchto [činností] je druhem pro tu, která jí je podřízená.“<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Aristotelés, *Fyzika* (VI a VIII)

<sup>16</sup> Aristotelés, *Metafyzika* (XI, 9)

<sup>17</sup> ŘO §52

Zcela zřejmě se pokouší vyjádřit vztah, jaký mezi sebou výše zmíněné formy mají na základě analogie k epistemologické hierarchii odlišující poznání jednotlivostí a druhu, jemuž náleží skupina jsoucen vykazujících stejně druhové vlastnosti. Bylo by tak možné chápat nadřazené formy k nižším stejným způsobem, jakým se vztahuje člověk jako druh k jednotlivému člověku, tedy jako souboru esenciálních vlastností vztahených ke každému jednotlivci.

Druhové rozdělení činností je závislé především na míře, kterou je vůle. Čím více může být vůle začleněna do té které činnosti, tím dokonalejší ona činnost je. Vůle je základní prvek určující, zda je činnost zvířecí, či lidská. *Řízení osamocенého* je v tomto unikátní, neboť v druhých dvou spisech o vůli není téměř žádná zmínka. Důvodem toho je potřeba nalézt rozlišující element, který by určil, jaké činnosti náležejí do lidské sféry a mohou vytvořit obec.

Je zřejmé, že určité činnosti jsou zcela nutné a člověk je nemůže než vykonávat. Do této kategorie náleží činnosti spojené s člověkem jako fyzickým jsoucнем tvořeným základními elementy. Velmi podobná je situace u činností náležejícím rostlinám – vyživování a reprodukce. V nich sice vůle může působit, ale jen do omezené míry. Rozhodnutí zdržet se výživy může mít až fatální důsledek v podobě smrti. Velmi podobná situace je v případě zvířecích činností, kdy je možné rozhodovat o výkonu pohybu, avšak v případě vnímání si nemůže člověk nakázat, aby neviděl, nebo neslyšel. Stejně jako jsme určili pro každou z činností jí nadřazenou, tak každá podřízená činnost je podmínkou pro výkon vyšší, proto také není Ibn Bádždža zastáncem asketismu.

Vedle nutných činností jsou ale i ty, u nichž volba působit může. Volní akt je pak chápán pouze ve spojení s racionální složkou duše, tedy tak, že příčinou jednání je rozum a nikoli žádostivost, kterou nacházíme u zvířat jednajících z popudu afektu, jakým je hněv, strach, nebo touha.

Ibn Bádždža v této analýze nachází dva důležité body. Za první, jedinou doménou zcela výhradní člověku je činnost rozumová. Za druhé, dvě stejně vyhlížející činnosti mohou mít různé příčiny, a tudíž nemůžeme podle vnější formy rozhodnout, zda se jedná o činnost lidskou. Musíme být důslednější v hledání příčin chování, to znamená, že k určení charakteru jednání musíme znát podíl rozumu. Pokud bychom měli dát příklad, pak se jedná o situaci, kdy se člověk střetne s divokým zvířetem, ale neuteče. Pokud stojí na místě, protože se mu roztrásla kolena

a nemůže se hnout, jedná z čistého strachu. Na druhou stranu, pokud se ten stejný člověk rozhodl nehýbat, protože se snaží neupoutat pozornost, chápeme jeho jednání jako lidské. Podobných příkladů uvádí Ibn Bádždža mnoho.<sup>18</sup> Je zcela zásadní mít na paměti, že vůle je určující prvek lidského chování.

Příčina jednání tak může být dvojí, počátek můžeme nalézt jak v žádostivosti, tak v rozumu. V *Řízení osamocенého* je vztah mezi nimi popisován téměř jako souboj. Pouze pokud je rozum vítězný, může být činnost chápána jako lidská.

V případech vítězství rozumu nutně napomáhají k jednání navíc morální ctnosti, neboť žádostivost, „(...) *pokud napomáhá rozhodnutí, ulehčuje a upevňuje jeho uskutečnění, a pokud mu odporuje, pak ho oslabuje a brání mu.*“<sup>19</sup> K usměrnění žádosti je tudíž potřeba ctností, které však Ibn Bádždža označuje nikoli za dokonalost lidské, ale zvířecí duše. Na mnoha místech se v jeho spisech setkáme s vysvětlením tohoto tvrzení:

*„Zvřata mohou mít podíl na některých morálních dokonalostech a mohou mít podíl na stavech, které náležejí duševním formám, jež jsou morální ctnosti, avšak náležejí jim jen pouze jako druhu, jako chrabrost a čest, které náležejí lvu, nikoli jako jednotlivému lvu, ale všem lvům. Pokud by toto mělo náležet určitému lvu způsobem, že by to náleželo jeho částečné duševní formě, kupříkladu nadbytkem, pak by to náleželo jeho formě pouze akcidentálně“*<sup>20</sup>

To je zřejmý posun od tvrzení, která bychom mohli najít v *Ústavě* nebo *Etice Nikomachově*. V Platónově filozofii je ctnost podmíněna rozumem. Aristotelés zas zkoumá ctnost pouze ve spojení s člověkem a zvířaty se v tomto kontextu nezabýval. Chápejme však ve shodě s Aristotelem ctnost jako stav duše (EN II, 4), tedy trvalou dispozici duše napomáhající k ustálenému jednání. Pokud mají mít ctnosti vliv právě na žádostivost, zaujímají vztah k afektům, kterými žádostivost jedná. V důsledku je tak ctnost ustáleným způsobem chování se k vlastním afektům. „Ušlechtilým“ zvířatům jsou dle Ibn Bádždži ctnosti jako dispozice jednání vůči vlastním afektům dány, jak ověřuje své tvrzení empiricky. Na rozdíl od člověka je takové chování určeno druhově, a tudíž jejich chování nemůže být označeno za chvályhodné, jelikož

---

<sup>18</sup> ŘO §45-46

<sup>19</sup> ŘO §48

<sup>20</sup> ŘO §153

tak jednají od přirozenosti. Pouze člověku ve spojení s rozumem náleží volba. Ctnostné jednání v jednotlivci je možností užívat ctnosti ve shodě s rozumem.

Na tomto základě je nyní možné vidět dvě krajnosti, mezi nimiž se pohybujeme. Na jedné straně máme činnosti, jež můžeme označit za zcela zvířecí nemající vztah k rozumu, ale pouze k žádostivosti, na straně druhé se nachází jednání, které bychom mohli popsat jako božské, tedy takové, které se v každém ohledu řídí jen a pouze rozumem.<sup>21</sup> Ibn Bádždža uznává, že oba extrémy – zvířecí a božský člověk – jsou v lidském společenství raritou, většina je pak tvořena lidmi, kteří mají podíl na obou krajnostech.

Již jsme se dotkli v rámci tématu vůle i pojmu cíl. Otázka dobrých a špatných cílů byla pro Ibn Bádždžu zřejmě velmi palčivou, neboť se jí věnoval dříve než přišel s pojmem osamoceného, a to již v *Dopise na rozloučenou*. Ve zkratce se dá tento dopis chápat jako ustavení pravého cíle lidského jednání oproti dezorientovanému jednání lidí mířících za potěšením nebo falešnými cíli. Ibn Bádždža se snaží v prvotní intenci ukázat spektrum, v jakém se mohou lidské cíle nacházet – tělesné požitky, působení vnějšího dojmu, vědecké poznání a potěšení.

Na potěšení následně Ibn Bádždža ukazuje neadekvátnost takového cíle k lidské podstatě. Naopak se jedná spíše o jednání zvířat, která sledují pouze své touhy vyvolané žádostivostí. Míříme-li pouze za potěšením, ztrácíme ze zřetele jeho příčinu, tedy činnost, která potěšení vyvolává. Ibn Bádždža nechce potěšení nijak odmítnout a považuje je za užitečné a přirozené v mnoha situacích. V některých obdobích nám potěšením umožňuje přežít, jako v případě kojenců a dětí obecně. Přesto se jedná pouze o odraz „(...) jelikož každé potěšení je vždy jako stín něčeho jiného a vychází a doplňuje něco jiného a vzniká spolu s touto věcí. Je jako stín, který ji [pravdu] nutně následuje.“<sup>22</sup> Pro Ibn Bádždžu má zkoumání o potěšení jiný význam, neboť je pro něj mírou, díky níž můžeme určit dokonalost činnosti, která jej vyvolává.

Z charakteristik druhů potěšení můžeme usoudit na kvalitu činnosti a cíle, který sleduje. Když Ibn Bádždža pátrá, co by ji mohlo určit, nachází míru dokonalosti ve stálosti a trvalosti. Ibn Bádždža chápe jako nestálé potěšení to, které vzniká z nedostatku. Takovým způsobem je jakákoli smyslová slast změnou z nedostatku,

---

<sup>21</sup> „Co se týče [člověka], který jedná kvůli správnému názoru a spravedlivému úsudku bez ohledu na zvířecí část duše, nebo toho, co v ní vzniká, ten si zaslouží, aby jeho činy byly chápány jako božské spíše než lidské.“ ŘO §49

<sup>22</sup> DNR §29



čili nepřítomnosti vybraného touženého vjemu v zpřítomnění předmětu vjemu působícího. Podobným deficitem trpí věci, které mohou být zapomenuty, a obecně vše proměnlivé – sláva, mínění, představivost atd.

Jedinou oblastí obsahující neměnné prvky je pravá věda, neboli teoretická věda zabývající se inteligibilitami, a tudíž právě ona by měla být cílem a taktéž příčinou největšího potěšení. Na základě kvality potěšení vyvozuje „ (...) že věda je nejlepší lidskou záležitostí a že pravdivá věda je vznešeností.“<sup>23</sup> Je důležité poznamenat, že Ibn Bádždža chápe pravou vědu v omezeném smyslu jako vědu teoretickou, kterou staví do kontrastu k touze po vědění. Tato druhá je způsobena pochybností, kterou se věděním snažíme zahnat, a proto je možné ji přirovnat k tělesnému strádání a tedy i k nedostatku, který toužíme naplnit.

Všimněme si i toho, jak Ibn Bádždža na tomto základě může sledovat rozlišení mezi člověkem a zvířetem vysvětlené výše. Jednání zvířete je určováno pouze žádostivostí. Jako takové sleduje smyslové a tělesné cíle, které, jak jsme ukázali, nedosahují trvalosti a stálosti teoretické vědy. Člověk naopak může sledovat zcela jiné cíle, které leží mimo tělesnost. Jsou zaměřené na inteligibilní poznávání, jemuž nepředchází nedostatek. Proto je potěšení plynoucí z této činnosti nejdokonalejší a poukazuje tak na nejdokonalejší cíl.

---

<sup>23</sup> DNR §23

## Cíl jednání

Sledujme nyní podrobněji otázku cíle, která pro nás byla výchozím bodem při zkoumání potěšení. Pokud připouštíme s Ibn Bádždžou, že cílem dané činnosti není potěšení, ale předně něco jiného, docházíme k vyvození, že cílem je právě to, čemu činnost slouží, nebo lépe řečeno dokonalost, již se snaží člověk pomocí dané činnosti získat. V *Dopise na rozloučenou* Ibn Bádždža kategorizuje cíle podle dokonalostí, jedná-li se o dokonalost vnějšího předmětu, těla, psychické ctnosti nebo intelektu. Jako v případě činností, i zde Ibn Bádždža hledá to, co je člověku vlastní a co pouze součástí nutných procesů mající služební povahu. Nejvýraznějším příkladem toho, jak usilování o některé dokonalosti člověka nepovyšuje, ale naopak poukazuje na jeho omezenost, je dokonalost nástroje. Člověk vlastníci nějaký nástroj nebo lépe řečeno předmět, statek, který mu dodává věhlas a vznešenost, například vlastník sbírky korunovačních klenotů, je ve své „dokonalosti“ odkázán na vnější pomíjivý předmět. Jakmile je sbírka pryč, vlastník ztrácí veškerou slávu a velikost z ní získanou. Kdo má naopak velikost v sobě, kupříkladu anglické královna, neztratí svou vážnost, když jsou britské korunovační klenoty uloupeny, a tudíž můžeme s Ibn Bádždžou říci, že *„(...) pro toho, kdo má vznešenost, mu jeho vztah s [nástroji] vznešenost neudílí a neobdarovává ho velikostí. Je zřejmé (...), že tento člověk je neúplný do té míry, že ho nástroje, které mu jsou přisuzovány, nepovyšují. Není svou podstatou vznešený.“*<sup>24</sup>

Vnější předmět je něco, z čeho se můžeme radovat, ale nikdy nám neposkytne dokonalost odpovídající člověku.<sup>25</sup> Velmi podobně Ibn Bádždža vysvětluje, že ani tělo není vhodným cílem, jelikož slouží pouze jako prostředek jednání. Stejně tak ani duševní ctnosti nepřináší chválu, naopak jsou důsledkem výjimečnosti člověka dané rozumem. Proto je jediným vhodným cílem pro člověka intelektuální nahlížení, deduktivní myšlení a nezprostředkované nazírání intelektu, které nás přibližuje k boží existenci a Bohu.

Povšimněme si, že činnost míří k nějakému cíli, ale zároveň je tento cíl závislý, či nezávislý na jiných okolnostech. Míříme-li za dokonalostí těla, potřebujeme zdravou výživu, dostatek cvičení apod., hledáme-li dokonalost v ctnostném jednání pak se svěřujeme činnosti, která slouží druhým lidem, a lidé se

---

<sup>24</sup> DNR §63

<sup>25</sup> Tamt.

stávají její podmínkou. Podobným způsobem uvažuje Aristotelés v Etice Nikomachově, když mluví o činnosti rozjímavé jako o nejblaženější:

*„Takzvaná soběstačnost bývá asi především spojena s činností rozjímavou; neboť věci nutných k životu potřebuje jak člověk moudrý, tak i spravedlivý a všichni ostatní, ale jsou-li dostatečně opatřeni vším potřebným, potřebuje spravedlivý člověk ještě jiných lidí k tomu, aby na nich a s jejich pomocí spravedlnost uskutečňoval, a stejně tak i člověk uměřený a statečný a každý jiný, moudrý člověk však, i kdyby byl sám pro sebe, může rozjímati, a to tím více, čím jest moudřejší; snad by bylo lépe, kdyby měl spolupracovníky, ale přece dostačuje úplně sám sobě.“ (EN X, 7)*

Intelektivní nahlížení je jediné, které nepotřebuje ničeho jiného, a tudíž má nárok být chápáné jako nejvyšší činnost, která zde již není pro něco jiného, ale sama v sobě je cílem – „cíl cílů“ -, pokud bychom chtěli použít Aristotelova obratu. Ibn Bádždža zašel v hierarchizaci a subordinaci jednotlivých typů činností dále než Aristotelés. Jako inspirace mu jistě sloužila i Platónova a al-Farábího filozofie pracující velmi silně s konceptem prospěchu uspořádání duševních schopností, respektive tříd občanů pro společné, ale díky tomu i vlastní dobro. Oba zmínění chápou vztah mezi lidskou bytostí a obcí za analogický umožňující vyvozovat z jedné hierarchie na druhou. Oba pak chápou nižší třídy občanů v obci jako sloužící vyšším třídám a podobně je tomu i s jednotlivými složkami duše. V důsledku tak všechny slouží rozumu a přesně to tvrdí i Ibn Bádždža.

Rozum jako „cíl cílů“ je určující pro všechny činnosti, které vykonáváme. Služebnost každé z těchto činností z nich dělá pouze prostředky, které jsou ničím, pokud postrádají cíl, podobně jako potěšení mohlo mít smysl pouze v případě, že daná činnost míří za nějakým cílem. Hlavním cílem v celku lidské psychologie je pak nutně intelektivní nahlížení jako jediná soběstačná činnost. Ibn Bádždžovi se tak daří vytvořit hierarchii založenou na základě kritérií dokonalosti, nezávislosti a účelnosti stavící rozjímavý život na vrchol toho, o co bychom měli usilovat.

## Duševní formy

Druhá většinová část *Řízení osamoceného* se věnuje především tématu hierarchie duševních forem. Je to jeden z momentů, který je v *Řízení osamoceného* velmi překvapivým vzhledem k tomu, jak celý spis začíná, tedy politickými a etickými otázkami soustředěnými na téma nedokonalé obce. Mějme však na paměti, že Ibn Bádždža nechal spis nedokončený<sup>26</sup>, tudíž bychom měli uvažovat teorii duševních forem v jiných intencích, jako jedno ze zkoumání potřebné pro dosažení cíle osamoceného:

*„ (...) jako jedna z věcí, které musejí být vysvětleny, je i jakým způsobem by měla být ustavena věda o duševních formách, a že je jednou z jejich [teoretické vědy] částí. Je potřeba, aby o ní promluvil ten, kdo chce rozvinout zkoumání o předmětu této vědy. Přes to vše se zdá v rámci tohoto zkoumání, že jen nemnoho věd si zaslouží být voleno samo pro sebe. Proto je osamocený zejména ten, který usiluje o teoretické vědy. Tento aspekt teoretických věd má nesmírnou cenu. Fakt, že se o ní [o vědě o duševních formách] mluví, i přes to, co jsem o ní řekli, poskytne akcidentálně část záměrného cíle.“<sup>27</sup>*

V této pasáži se Ibn Bádždža snaží vysvětlit vztah duševních forem k cestě osamoceného. Pomáhají mu při rozlišování správných cílů, které si má pro sebe vybírat a kterých se má naopak vyvarovat. Hierarchie duševních forem mu poskytuje nástroj k analyzování společenského kontextu, tak aby neuvázl v bezradnosti. Snaží se mu poradit, aby věděl, jak si stojí, s kým se stýká a jestli to jsou vhodní společníci pro život, který má být orientován na teoretické zkoumání. Přestože je hierarchie duševních forem spíše praktickým nástrojem, můžeme o duševních formách uvažovat aspoň částečně jako o předmětu teoretické vědy, jelikož napomáhá dosažení nejvyššího cíle.

Přikročme nyní k samotné hierarchizaci duševních forem podle jejich vztahu k tělesnosti:

---

<sup>26</sup> Schválně uvádím „nechal nedokončený“, jelikož dopis *Spojení Intelektu s člověkem* byl napsán ještě později. Bohužel, není nám znám důvod, proč Ibn Bádždža v práci na *Řízení osamoceného* nepokračoval. Je zcela zřejmě nedostatečné, že nepropojuje politické téma rozvedené v první kapitole s dalšími částmi, v nichž se jedná o duševní formy a jejich vztah k lidskému chování.

<sup>27</sup> ŘO §211

*„Duševní formy jsou několika druhů: první jsou formy nebeských těles, druhé jsou Aktivní Intelekt a Získaný Intelekt, třetí tělesné inteligibilie a čtvrté pojmy přítomné ve schopnostech duše, to znamená přítomné ve společném smyslu, představivosti a paměti. První druh není materiální žádným způsobem, třetí má přímý vztah s hmotou a je nazýván materiální neboť to jsou materiální inteligibilie, nejsou duševní samy od sebe, jelikož mají svou existenci ve hmotě. Druhý druh je naprosto nemateriální, jelikož nemá žádný vztah s hmotou.“<sup>28</sup>*

Pochopení výkladu o duševních formách může být zdrojem velkých zmatků. Hlavní příčinou je, jakým způsobem Ibn Bádždža duševní formy uvádí do kontextu svého zkoumání. Gramatickým rozbořem definuje, jak slovo duševní vůbec chápat, jelikož se jedná pro arabštinu o novotvar. Duší zde pojímá jako samotnou formu, a tudíž výraz duševní odkazuje k formě substance jako k hybateli, duševní forma však není chápána jako forma substance, ale jako forma epistemologického charakteru mající příčinu v substanciální formě. Někteří interpreti v čele s Ibn Rušdem<sup>29</sup> pak mohou mít tendenci interpretovat druhý typ, tedy Aktivní a Získaný Intelekt, po vzoru nebeských těles jako duševní formy, jako nezávislé substance, s nimiž se člověk může spojit. Značně zde přispívá i zatíženost pojmu Aktivní Intelekt u ostatních arabských myslitelů. Jak dobře víme, ve smyslu oddělené substance ho můžeme nalézt již u al-Farábího. Pokud ovšem Ibn Bádždžovi správně rozumím, je pro něj pojem Aktivního Intelaktu mnohem složitější.

Vraťme se nyní k čtvernému dělení duševních forem, jimiž se Ibn Bádždža zabývá. Duševní formy nebeských těles nechává stranou, a tudíž se zdržím spekulací o jejich povaze. V případě duševních forem je nejvhodnější začít se zkoumáním pojmů u duševních schopností, jimiž jsou společný smysl, představivost a paměť. Když jsem se na začátku zmiňoval o dvojsmyslnosti, měl jsem především na mysli tuto trojici, která je toho velmi zřejmou ukázkou.

Pokud vstoupí do Ibn Bádždžova výkladu s předporozuměním těchto termínů zděděným od Aristotela, nebudeme rozumět zcela ničemu, co nám Ibn Bádždža tvrdí. Společným smyslem přeci rozeznáváme a spojujeme počítky z různých smyslů, představivostí je myšlena vlastnost uchovávací obraz toho, co jsme již vnímali, a

---

<sup>28</sup> ŘO §58-59

<sup>29</sup> Ibn Rušd je Genquandem označen za hlavního viníka interpretace, v níž osamocený splývá s Intelaktem jako s nezávislou entitou. (Genquand, str. 68)

paměť je vyvolaným obrazem s vědomím času. Ibn Bádždža je však popisuje následovně:

*„Forma, která se nachází ve společném smyslu tvoří nejnižší duševní úroveň, (...). Proto je tato forma nazývána obraz (Sanam) a říká se, že je ve společném smyslu obraz vnímaného předmětu. Následuje forma existující v představivosti (...). K ní se vztahují duševní ctnosti. Následuje ta, která se nachází v paměti a která je nejdokonalejší z částečných duševních forem.“*<sup>30</sup>

V této citaci se zdá být Ibn Bádždža radikální. Obraz přisuzovaný v aristotelské tradici představivosti je najednou předmětem společného smyslu. Předmětem představivosti jsou zas morální ctnosti a paměť je dokonalá, i když není jasné čím. Avšak radikálnost citované pasáže je možné otupit, jakmile nahlédneme do *Kitáb an-Nafs*, kde Ibn Bádždža parafrázuje funkci společného smyslu a představivosti ze spisu *O Duši*.<sup>31</sup> Většina interpretů pomíjí otázku, jaká je skutečná činnost schopností duše, jichž je duševní forma předmětem, a rovnou přecházejí k cílům a činnostem, které z náklonosti k vybrané duševní formě plynou. Nesmíme se však nechat zmást Ibn Bádždžovým vyjadřováním. Pokud máme správně porozumět tomu, co nám chce říci, musíme si být vědomi, významu slova obraz – „Sanam“.

„Sanam“ vskutku v arabštině znamená obraz, původně pak skrývá ještě jiný význam – „Idol, cokoli uctívaného vedle Boha.“<sup>32</sup> Pokud bychom chtěli tento překlad nějakým způsobem interpretovat, pak se jedná o vizualizování něčeho vnitřního a skrytého navenek. Předmětem společného smyslu je pak tato vnějškovitá hodnota, která se stává zástupným předmětem vedle pravého cíle a pravé hodnoty, což ovšem neodporuje jeho funkci v procesu poznávání jako toho, co spojuje vjemy přijímané jednotlivými smysly. Takový překlad lépe odpovídá Ibn Bádždžovu směřování v následujících kapitolách.

Z tohoto důvodu je vhodnější chápat celou pasáž nikoli jako naprostou změnu v chápání aristotelských pojmů, ale spíše jako jejich naplnění dalšími významy v kontextu lidského jednání. Stále můžeme vysvětlovat proces poznávání s pomocí aristotelských termínů společný smysl, představivost a paměť s tím, že tyto duševní

---

<sup>30</sup> ŘO §104

<sup>31</sup> Z neznámého důvodu zde Ibn Bádždža vynechává paměť jako další schopnost duše. Možná bychom ji mohli v kontextu *Kitáb an-Nafs* chápat jako poddruh představivosti, ale nikde k tomuto vyvození nemáme důkaz.

<sup>32</sup> Dictionary of the Holy Qur'an, 493

schopnosti s sebou nesou ještě další konotace, které se projevují v lidském jednání. V případě představivosti je tak hodnotou ctnost jako uchovávaný stav duše. Paměť má zas v Ibn Bádždžově systému pozici, kdy hodnota jí odpovídající je rozuměna skrze velké činy, které jsou pamatování hodné, a tudíž uchovávané v paměti po dlouhou dobu.

Tento výklad navíc lépe odpovídá dalšímu rozdělení duševních forem na konkrétní a obecné, který se vine druhou částí *Řízení osamoceného* jako zlatá nit. Ibn Bádždža se v tomto rozdělení snaží určit, jaké typy duševních forem náleží Aktivnímu Intelktu a které naopak náležejí do sféry pojmů duševních schopností. Nemůžeme chápat duševní schopnosti pouze jako naplněné novým významem, například, že předmětem společného smyslu jsou normy schvalované společností vztažené k tělesnosti<sup>33</sup>, jak chápe v dalších pasážích Ibn Bádždža dokonalost duševní formy společného smyslu ve smyslu oblékání, zdobení vlastního obydlí atd. Nebo, že jsou předmětem představivosti morální ctnosti. Pak by bylo nemožné pochopit aplikaci termínu obecná a konkrétní duševní forma, jak ji Ibn Bádždža předkládá. Přestože nejsou zvolené příklady příliš intuitivní, ve všech mluví o formě, kterou jsme získali vnímáním tělesné formy skrze smysly.<sup>34</sup> Jako vzor tak může sloužit příklad hory Uhud, v němž Ibn Bádždža říká:

*„ (...) forma hory Uhud v případě toho, kdo ji vnímal v momentě, kdy ji neviděl před sebou. To je její částečná forma (...). Její obecný vztah je její vztah ke každé osobě, která ji nazírala, tedy že ji nazíralo velké množství osob.“*<sup>35</sup>

Hora Uhud je v představivosti obsažena pouze na úrovni konkrétnosti, která je vztažená ke každému jednotlivému člověku, jež ji vnímal, tudíž má každý „svou“ představu hory Uhud. Na druhou stranu je nazírání obecných duševních forem rozdílné v tom, že každý člověk má stejnou obecnou formu, třeba i pro horu Uhud. Tato obecná forma je nutně pravdivá a existuje pro ní jasné pojmové vyjádření.

Daleko přesnější je Ibn Bádždža až na konci *Řízení osamoceného*, kdy vysvětluje pojetí obecné a konkrétní duševní formy ve vztahu k vnímané formě,

---

<sup>33</sup> Abbès, str. 27

<sup>34</sup> Ibn Bádždža taktéž uvádí i alternativní možnosti získání obecných duševních forem, například božím vnuknutím, jak tomu je u proroků. Ale vysvětlit tento proces není pro jeho zkoumání relevantní, protože ani v nich nemá člověk volbu. „Není lidské jednání, které by tam vedlo, proto nemají místo v tomto zkoumání.“ (ŘO §69)

<sup>35</sup> ŘO §62

k člověku jako vnímajícímu subjektu a k sobě navzájem. Podle toho, co uvádí, je částečná duševní forma závislá na jednom a pouze jednom substrátu<sup>36</sup> (chápáno jako vnímaná forma), avšak o sobě je konkrétní duševní forma mnohá nacházející se v mnoha subjektech. Obecná forma naopak není závislá na substrátu vnímané formy, ale na konkrétní duševní formě jako substrátu, jako taková vychází z mnohosti, jelikož k ustavení obecnosti potřebuje mnohost konkrétních duševních forem. V důsledku tedy existuje v mnohých subjektech jako jediná.<sup>37</sup> Pokud bychom ponechali v duševních formách jen nový význam, který je s nimi spojen, nemohli bychom vysvětlit, jakým způsobem náleží duševní forma hory Uhud společnému smyslu, či představivosti, a zároveň by bylo nemožné nahlédnout, jakým způsobem je společenská konvence konkrétní a obecnou duševní formou. Je nepravděpodobné, že by Ibn Bádždža tímto způsobem uvažoval, neboť v *Sjednání Intelektu s člověkem* odkazuje přímo na *Knihu duše*,<sup>38</sup> a tudíž si je plně vědom funkcí, které duševní schopnosti mají.

---

<sup>36</sup> Ibn Bádždža se vyjadřuje o subjektu jako o substrátu, v němž je duševní forma dispozicí.

<sup>37</sup> ŘO §213

<sup>38</sup> SIC §24



## Náležitost etických kritérií k duševním formám

Pokusil jsme se vysvětlit Ibn Bádždžovu interpretaci duševních forem s tím, že jsme prozatím jakoukoli radikálnost v jeho myšlení zpochybňovali. Mým cílem bylo vyjasnění epistemologického pozadí Ibn Bádždžovy teorie, aby nedošlo k omylům, jakou by mohla být záměna epistemologických termínů za etické. Obsahem psychických vlastností jsou formy, o nichž jsem nyní mluvil, avšak k těmto vlastnostem a jejich spirituálním formám se pojí i určité vlastnosti, které již mají morální hodnotu. Ibn Bádždža je dělí do tří kategorií podle toho, jací jsou lidé, kteří preferují duševní formy spojené se společným smyslem, představivostí, nebo pamětí.

Již jsme mluvili o způsobech lidí jejichž činnosti směřují k cílům daným tělesnou formou. Takoví lidé jsou spíše zvířaty než lidmi a lidskost jim je upřena natolik, že nejsou ani schopni založit obec, naopak jejich vinou jsou obce ničeny. Hned za nimi následují lidé směřující svou činnost k cílům náležejícím k společnému smyslu. Takoví lidé se zabývají svou vizuální formou, tedy jakým způsobem působí na své okolí způsobem oblékání, podobou svého obydlí nebo aranžováním jídla. Ibn Bádždža upozorňuje především na tendence k estétství v bohatých rodinách té doby.<sup>39</sup> Jejich jediným cílem je získat si chválu na základě vnějších prostředků. Můžeme si dobře všimnout podobnosti mezi touto formou estétství a hledáním cíle ve vnějším nástroji, jak tomu bylo v *Dopise na rozloučenou*. Přesto je v řadě činností tato hodnocena výše než obyčejné požitkářství, jelikož se již neřídí pouze tělesností.

Druhou kategorií jsou lidé, kteří se řídí cíli nacházejícími se v představivosti. Tito se snaží vzbudit určitý dojem působením na city. Patří sem ovšem také morální a intelektuální ctnosti, hodnotné artefakty, znalost poezie, historie, konverzace apod.<sup>40</sup> V tomto případě je velmi těžké vysvětlit, jakým způsobem by epistemologický charakter představivosti mohl mít spojitost s charakteristikou lidí volících si tuto formu za dokonalost, ale jak jsem se již zmínil výše, je ctnost trvalým stavem duše, který by mohl mít souvislost s uchováváním počitků získaných smysly.

Třetí kategorií jsou pak cíle dané spirituální formou nacházející se v paměti. Ibn Bádždža říká, že tato je ze tří jmenovaných ta nejdokonalejší. Zde ani není možné hledat spojení mezi jednáním spojeným s touto vlastností a jejími epistemologickými charakteristikami, jelikož v *Kitáb an-Nafs* paměť nenacházíme ve výčtu schopností

---

<sup>39</sup> ŘO §110-111

<sup>40</sup> ŘO §114

duše. V *Řízení osamoceného* je jí pak myšleno pamatování velkých činů, ale také jednání, které má být pamatování hodné, čímž člověk získává „druhý život“ v paměti národa.<sup>41</sup> Do této kategorie pak náleží velké činy v umění a politice.

Samotná kategorizace nám neříká, že dané způsoby života jsou dobré nebo špatné. Co určuje, zda je náklonnost k té dané duševní vlastnosti, je především úmysl. V tomto smyslu i Ibn Bádždža cituje jeden z hadíthů:

*„Skutky jsou souzeny podle úmyslu jednajícího a každý člověk je odměněn za to, co zamýšlel.“*<sup>42</sup>

V podstatě Ibn Bádždža pouze navazuje na to, co již bylo řečeno s ohledem na cíle a jejich hierarchii v *Dopise na rozloučenou*, kde jsou brány jednotlivé dokonalosti pouze jako prostředky pro získání nejvyššího cíle, jímž je rozum. V této úvaze pokračuje Ibn Bádždža i v *Řízení osamoceného*, kde usiluje o nalezení cíle pro osamoceného. Jeho cílem je ukázat, jak se liší jednání pokrytce, jehož jediným cílem je sláva, a osamoceného, který opravdu užívá dokonalosti forem podřízených Intelktu jen jako prostředků.

Na úrovni tělesné formy není žádné pokrytectví možné. V tomto případě mluvíme pouze o zvířecím charakteru takového člověka. To ovšem neznamená, že by Ibn Bádždža vyzíval osamoceného k asketismu. Ibn Bádždža naopak tvrdí, že osamocený musí vykonávat některé tělesné činnosti, nikdy by však neměl stavit tělo nad duševní formy, a to ani v případě obětování těla, ať už v omezeném nebo úplném smyslu.<sup>43</sup> Proto také schvaluje zdrženlivost a obětování, pokud by důsledkem jednání ve shodě s tělesnou formou měla utrpět forma duševní. Na několika místech tak Ibn Bádždža rozebírá, že jsou situace, kdy i obětování života může být chvályhodné.<sup>44</sup>

Úmysl je vhodné vyjasnit i v případě náklonnosti k formám duševních forem společného smyslu, přestože jsme se jich již kriticky dotkli při zmínění estétství a marnivosti. Osamocenému samozřejmě není upřeno, aby se oblékal a měl vlastní obydlí, nemá se v nich ovšem zvnějšňovat a snažit se jimi dosáhnout slávy. U představitosti a paměti je to velmi podobné. Pokud člověk hledá slávu ve ctnostech, nebo pokud se snaží být zapamatován, a dělá vše proto, aby si svými skutky zajistil

---

<sup>41</sup> ŘO §118-121

<sup>42</sup> ŘO §117

<sup>43</sup> ŘO §126-128

<sup>44</sup> ŘO §160-161

paměťihodnost, pak je jeho jednání chápáno jako špatné a odsouzeníhodné. Zaslouží si pak jen jedno, jak vypovídá jiný hadíth:

*„Bůh stvořil štíry, kteří bodají jeden druhého a poté vypouštějí svůj jed, aby mohl být smíchán s kletbou a podán jako nápoj člověku, který hledá slávu.“<sup>45</sup>*

Špatné je brát jednotlivé formy jako cíl pro sebe. Tím můžeme dosáhnout pouze dokonalosti formy, ke které dané jednání náleží, a v Ibn Bádždžově chápání je u tělesné formy, společného smyslu a představivosti dosaženo pouze zvířecí dokonalosti. Proto je jedinou možností obrátit se k inteligibilitám, ať už materiálním nebo čistým. Ibn Bádždža zcela jasně nevysvětluje, jaký je mezi nimi rozdíl. Tvrdí jen, že materiální inteligibilitie jsou navázány na hmotu, zatímco čisté inteligibilitie jsou od hmoty zcela odloučeny. Z toho důvodu první z nich označuje jako prostřední duševní formy, které stojí mezi formami konkrétními a obecnými a zajišťují mezi oběma druhy přechod, jelikož se v přírodě nic neděje skokem, ale pouze přechodem, jak sám Ibn Bádždža tvrdí.<sup>46</sup> Ibn Bádždža za takové inteligibilitie považuje pojmy věd jako je matematika nebo fyzika, které sice nezískáváme přímo z materiálních forem, ale zpětně je aplikujeme na materiální svět, a tudíž pro ně neplatí stejná odloučenost od hmoty jako v případě obecných inteligibilití. Vzhledem k tomu, že tyto duševní formy nemají podstatné místo ve zkoumání o osamoceném, nebudeme se jimi podrobněji zabývat a přikročíme přímo k obecným formám.

---

<sup>45</sup> ŘO §123

<sup>46</sup> ŘO §226

## Inteligibilní nahlížení

Nyní se konečně dostáváme k hlavní činnosti a zároveň cíli člověka a osamoceního, jímž je již zmíněné spojení s Aktivním Intelektem a nahlížení obecných duševních forem. Pasáže, jimiž se Ibn Bádždža Intelektu v *Řízení osamoceního* věnuje, je důležité doplnit částmi z textu *Spojení Intelektu s člověkem*. Je zcela nezbytné vyjasnit si, co spojení s Intelektem znamená. Ibn Bádždža nás plete vyjádřeními, a zdvočováním termínů, které nemají v rámci teorie zásadní místo a naopak, používá termíny mající neurčitý význam. Prvním případem je termín Aktivní a Získaný Intelekt, o nichž mluví v rámci hierarchie duševních a oba je klade na druhé místo v řádu spirituality za Nebeská tělesa.<sup>47</sup> Dále však s tímto rozdělením více nepracuje, a tudíž nezbyvá než souhlasit s některými interprety<sup>48</sup>, že na tuto diferencii nesmíme hledět perspektivou Ibn Rušda, ale spíše jí rozumět jako dvěma aspektům jednoho a toho samého Intelektu, u nějž nahlížení probíhá v jednom okamžiku. Pokud bychom na tom trvali, můžeme chápat celý proces ve dvou fázích jako tvorbu inteligibilíí (Aktivní Intelekt) a jejich „mětí“ a shromažďování (Získaný Intelekt). Toto rozdělení je ale pouhou pomůckou, která nám má pomoci v pochopení intelektivní činnosti a stavu.

Daleko složitější situace je před námi v případě splynutí („Ittisál“) člověka s Intelektem. Splynutí je u Ibn Bádždži ekvivalentní s čistě racionálním nahlížením inteligibilních pravd, ale zároveň Ibn Bádždža používá mystické terminologie, aby co nejbližší zprostředkoval nepopsatelnost zkušenosti takového nahlížení. To je obzvláště kontrastní vůči tomu, jak kritizuje mystiky, sufije a al-Ghazáliho. Jejich zážitky mystické zkušenosti označuje za zbloudilé, jelikož dosahují pouze dokonalosti tělesné formy, když tvrdí, že „slyšeli neslýchané a viděli nevidané“.<sup>49</sup> Nakolik je tato kritika oprávněná, nebudeme zkoumat zde. Uvedu jen, že za svůj přístup k mysticismu si Ibn Bádždža vysloužil kritiku od Ibn Tufajla jako svého nástupce, který tvrdí, že se při zkoumání zastavil příliš brzy a nepřekročil racionální sféru.<sup>50</sup>

Za nejvíce matoucí považuji pasáž ze spisu *Sjednání Intelektu s člověkem*, která je parafrází Platónova Mýtu o jeskyni:

---

<sup>47</sup> Viz. poznámka 27

<sup>48</sup> Charles Genquand

<sup>49</sup> ŘO §79

<sup>50</sup> „Ibn Bádždža bez pochyby dospěl na tuto vyznačenou cestu teoretické vědy a racionálního bádání, avšak nepřekročil ji.“ Živý syn Bdíciho, str. 34

*„Podmínky mas, co se týče inteligibiliti, jsou podobné podmínkám lidí, kteří něco sledují v jeskyni, aniž by jim slunce umožnilo, aby [onu věc] viděli, ale vidí všechny barvy ve tmě. Ti, kteří se nacházejí uvnitř jeskyně vidí ve stavu podobném temnotě, a ti, kteří se nacházejí u vchodu, vidí barvy ve stínu. (...) Teoretikové zaujímají místo těch, kteří opustili jeskyni na čerstvý vzduch, kde světlo rozzařuje [věci] zbavené barev a vidí barvy takové, jaké jsou. Avšak stav blažených nemá analogický [ekvivalent] v jejich vidění, jelikož se stávají sami tou věcí. Pokud se vidění přemění a stane se světlem, zaujímá tehdy místo blažených.“<sup>51</sup>*

Celkem dobře můžeme přiřadit jednotlivé třídy lidí podle náležitosti k formě, již preferují. Uvnitř jeskyně se nacházejí lidé tělesné formy, u vchodu pak lidé duševních forem a mimo jeskyni se nacházejí přírodní filozofové, kteří se zabývají materiálními inteligibilitami.<sup>52</sup> Můžeme si dobře všimnout, že Ibn Bádždža metafora se liší od Platónovy.<sup>53</sup> Pomineme-li drobnosti jako lidi, kteří u Platóna v jeskyni nosí předměty nad vyvýšenou zídou, pak je zásadním rozdílem především vyobrazení nejzazšího poznání, kdy Platón připodobňuje zření pravdy a ideje Dobra k vidění Slunce, zatímco Ibn Bádždža mluví přímo o sjednocení se se světlem, které je obrazem sjednocení s Aktivním Intelektem. Když tuto pasáž srovnáme s vybranými místy z Plótínových Ennead, pak není divu, že může být sjednocení chápáno jako spojení se samostatnou entitou:

*„Snad se ani nemá o jednom říkat „uvidí“ a o druhém pak „bylo viděno“, pokud smíme zřít a nazírané nazývat dvěma a nikoli oboje spíše jedním. (...) Proto je tak*

<sup>51</sup> SIC §47-48

<sup>52</sup> Ibn Bádždža je zde sice nazývá teoretiky, ale v jedné z následujících pasáží popisuje tuto úroveň poznání jako poznání přírodních filozofů. Tudíž se jedná o lidi prostředních duševních forem.

<sup>53</sup> „Pomysli si lidi jako v podzemním obydlí, podobném jeskyni, jež má ke světlu otevřen dlouhý vchod zšíří celé jeskyně; v tomto obydlí již od dětství žijí spoutáni na nohou i na šíjích, takže zůstávají stále na témže místě a vidí jediné dopředu, ale nemohou otáčet hlavy, protože jim pouta brání; vysoko a daleko vzadu za nimi hoří oheň a uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni jest nahoře příčná cesta, podél níž si myslí vystavěnou zídou na způsob přepážek, jaké mívají před sebou kejklíři a nad kterými ukazují své kousky. (...) Mysli si pak, že podél této zídky chodí lidé a nosí všelijaké nářadí, přecházející nad zídou, také podoby lidí a zvířat z kamene i ze dřeva i všelijak vyrobené, přičemž jedni z nosičů, jak se podobá, mluví, druhí pak mlčí. (...) Pomysli si, že takoví lidé by mohli vidět, ať ze sebe samých či ze svých druhů něco jiného než stíny, které vrhá oheň na protilehlou stranu jeskyně. (...) Jestliže by někdo z nich byl vyproštěn a nucen se náhle postavit, otáčet šíji, dělat kroky a hledět vzhůru ke světlu, tu by přitom všem pociťoval a pro mžitky se nemohl dívat na ony předměty, jejichž stíny viděl předtím. (...) Jestliže by ho potom někdo bez ustání a násilně vlekl odtud oním hrbolatým a srázným východem, až by ho vytáhl na sluneční světlo, nebude on při tom vláčen zavalen těžkými bolestmi. (...) Opravdu by si na to myslím potřeboval navykát, jestliže by měl užít horní svět. A nejspíše by se dával nejdříve na stíny, potom na podoby lidí a ostatních věcí, viděné ve vodní ploše, a později na ně samy. (...) Nakonec by potom, myslím, mohl pohledět na samo slunce, (...) na opravdové a na svém místě stojící slunce, a zhlédnout, jaké ono je.“ (Ústava, 514a - 516b)

*obtížné vysvětlit onu podívanou; vždyť jak má někdo o něm podat zprávu jako o něčem odlišném, když, zatímco ho tam nazíral, neviděl ho jako něco odlišného nybrž jako jedno vzhledem k sobě samému?“ (VI 9, 10)*

Pokud vykládáme Ibn Bádždžu v novoplatonských intencích, pak je samozřejmé, že splynutí jednotlivce s Aktivním Intelektem se stává mystickou zkušeností. V prostředí arabské falsafy je možné klást jako první možnou pozici mystickou, vycházející z interpretace Plótínových *Ennead* chybně přiřknutých Aristotelovi.<sup>54</sup> Do této kategorie můžeme zařadit mnohé filozofy jako al-Fárábí, Ibn Síná, Ibn Tufajl a Ibn Rušd, kteří pracují s plótínovskými motivy jako je splynutí s Jednem a Aktivním Intelektem. Posledně jmenovaný je pravděpodobně viníkem, proč je Ibn Bádždža vykládán jako mystik, jak ukazuje Genquand. Mystickou interpretaci Ibn Bádždži ve 20. století předkládá ale také Rosenthal, který z osamoceního dělá „racionálního mystika“, jehož cílem je splynutí s Aktivním Intelektem jako nezávislou entitou. Rosenthal činí zásadní chybu, když dezinterpretuje pasáž z *Řízení osamoceního* podávající výčet spirituálních forem.<sup>55</sup> Měli bychom si však být vědomi toho, jak odlišně Ibn Bádždža pracuje s tradičními termíny. Na tento aspekt Ibn Bádždžova myšlení jsme již narazili u duševních forem. Nyní ho nacházíme i v případě Aktivního Intelaktu, který má v al-Fárábího a Ibn Sínově filozofii nejen epistemologický, ale i ontologický charakter. Je posledním z řady emanujících inteligencí a z neschopnosti stvořit další inteligenci vytváří sublunární sféru.<sup>56</sup> Genquand nás vyzívá, abychom byli pozorní, co se týče ontologické podstaty jmenovaných forem a jejich nezávislé existence.

*„Čím více je substance vzdálená od tělesnosti, tím více si zaslouží jméno duševní. To je důvod, proč si myslí, že substance nejvíce odpovídající tomuto jménu je Aktivní Intelekt a substance, které hýbou nebeskými tělesy.“<sup>57</sup>*

Tato pasáž je asi nejinformativnějším ontologickým výčtem, jakého se nám v Ibn Bádždžových spisech dostává. Na jejím základě můžeme velmi těžko soudit podstatu

<sup>54</sup> Myšlena Aristotelova teologie jako doplnění Metafyziky.

<sup>55</sup> ŘO §58

<sup>56</sup> Velmi dobře toto téma zpracovává Herbert A. Davidson v knize *Alfarabi, Avicenna, And Averroes On Intellect: Their Cosmologies, Theories Of The Active Intellect, And Theories Of Human Intellect*. Davidson podrobně rozebírá celý systém emanace jednotlivých sfér od Jedna až k Aktivnímu Intelaktu, který vytváří sublunární sféru.

<sup>57</sup> ŘO §57

Aktivního Intelaktu. Charakter Ibn Bádždžova spisu je s ohledem na jiné myslitele velmi odlišný. Al-Fárábí, Ibn Síná a další podávají kompletní systém vycházející z logiky, teologie, či jiné oblasti, které jsou pouze začátkem a další vědní obory postupně navazují a uvádějí v soulad v jediném obraze. Ibn Bádždža jasně specifikuje, čím se chce zabývat on sám – epistemologií a etikou vycházejí ze zkoumání duševních forem. Tento nedostatek informací by nás měl zastavit. Přesto před námi stojí Charles Genquand, který se snaží dokázat, že Intelkt není substancí nezávislou na lidské bytosti, ale naopak její nedílnou součástí. Opěrným bodem mu tak mohou být pouze pasáže, v nichž Ibn Bádždža charakterizuje Aktivní Intelkt, nebo jednoduše Intelkt, jako to, co aktualizuje myšlení. Nikde není zmíněno, že je nezávislou existencí, že má ontologickou funkci jako u al-Fárábího.

Tato interpretace se může opřít o pasáž z Aristotelova *O Duši*, kde je Aktivní Intelkt uvedený v *Řízení osamoceného* velmi podobný činnému rozumu:

*„Poněvadž v celé přírodě u každého druhu bytostí jedno jest látkou - ta pak u všeho jest možností -, a druhé jest příčinou a působícím činitelem (...) nutně také v duši jsou tyto rozdíly. Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo. (...) A tento činný rozum jest oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou jest skutečná činnost. (...) Ale jen, je-li [činný rozum] oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný. Přesto však si na nic nevzpomínáme, ježto tento rozum jest sice nepřístupný změně, ale rozum trpný jest pomíjivý a bez něho duše nemyslí nic.“<sup>58</sup>*

Aktivní Intelkt dle Genquanda zastává přesně tuto funkci. Abychom si mohli být jistí tímto vyvozením musíme nahlédnout do *Spojení Intelktu s člověkem* a *Kitáb an-Nafs*. Jejich smysl pro naše zkoumání je především ujasnění terminologie pojmů jako myšlení, Aktivní Intelkt, rozumová schopnost atd. ve spojení s aristotelskou.

Ibn Bádždža se v naposled zmíněném zkoumání zabývá otázkou identity lidské bytosti, která je zajištěna prvním hybatelem.

*„ (...) od toho momentu je zřejmé, že první hybatel zůstává jeden a ten samý, toto jsoucno zůstává jedno a stejné, (...)“<sup>59</sup>*

---

<sup>58</sup> O Duši, str. 96-97

<sup>59</sup> SIC §8

A o několik paragrafů později Ibn Bádždža sám odpovídá na otázku, co je prvním hybatelem v člověku:

*„Prvním hybatelem v člověku je Intelekt v aktu a inteligibilie v aktu. Intelekt v aktu je inteligibilie v aktu, jak to bylo vysvětleno v tom, co napsali o tomto tématu jiní a co jsem stejně vyložil v Knize duše mluvící o duši rozumové.“<sup>60</sup>*

Citovaná pasáž nás bezprostředně odkazuje na kapitolu *Rozprava o rozumové schopnosti*, kde Ibn Bádždža hodlá zkoumat: „ (...) rozumovou schopnost ohledně toho, co je to za schopnost, jaká je její přirozenost a zda je to duše nebo schopnost duše.“<sup>61</sup> Postupně Ibn Bádždža dochází ke stejnému závěru jako Aristotelés, tedy že rozumová schopnost je duši a skládá se ze dvou odlišných schopností, z nichž jedna část je aktivní a druhá pasivní, jakoby látka pro první. Jeho vysvětlení vychází z logických termínů, kdy první schopnost určuje významy výroků a druhá provádí jejich syntézu.<sup>62</sup> Pokud Ibn Bádždža odkazuje v dopise *Spojení intelektu s člověkem* na tuto pasáž, je zcela zřejmé, že Aktivní Intelekt, o němž mluví jak v *Řízení osamocенého*, tak v *Dopise na rozloučenou* a dopise *Spojení Intelektu s člověkem*, zastává stejnou funkci jako Aristotelův činný rozum.

K podpoře tohoto argumentu může sloužit i termín „první hybatel v člověku“, který jasně poukazuje na to, že Intelekt je každému inherentní, a tudíž i v každém jednotlivci zvlášť. Zde se dá samozřejmě namítnout, že to může být jeden Intelekt ve všech. Avšak při pozorném čtení *Spojení Intelektu s člověkem* nalézáme argument, který je proti této možnosti:

*„Pokud je tento intelekt jeden číslem v každém člověku, je potom zřejmé, co bylo ukázáno dříve, že lidé existující, minulé i budoucí jsou jedni číslem, třebaže je to šokující a snad nemožné. Pokud by lidé existující, minulé a budoucí nebyli jedni číslem, nebyl by ani jeden intelekt. (...) Ale není možné v případě těl, aby jeden z nich*

---

<sup>60</sup> SIČ § 17

<sup>61</sup> Ilm an-nafs, str. 117

<sup>62</sup> Srov. Aristotelés, O Duši str. 96-97 a „Tedy v člověku jsou nutně dvě činnosti, jedna je existenci „odlišných pojmů“, druhá je syntézou těchto dvou pojmů. Schopnost, pomocí které probíhá tato syntéza je schopnost myšlení, její funkce jsou různé způsoby skládání odlišných významů, což jsem vysvětlil v knize o Logice. Druhá schopnost je ta, pomocí níž jsou odlišné významy určeny. Tato druhá je jako látka pro první, neboť pokud nenalézáme odlišné významy, spojení není možné. Tudíž druhá předchází první od přirozenosti.“ (Ilm an-nafs, str. 119 – 120)



*[hybatel] byl stejný zároveň v mnoha tělech ve stejný moment, jakkoli to je možné v případě inteligibilit.*“<sup>63</sup>

Ibn Bádždža odmítá, že by mohl být jediný Intelekt hybatelem v každém jednotlivém člověku. Přestože tedy nemůžeme ze samotného *Řízení osamoceného* vyčíst charakter Aktivního Intelaktu, s pomocí ostatních spisů je odpověď zřejmá. Díky tomu můžeme také označit jakoukoli interpretaci chápající nahlížení Aktivního Intelaktu jako splnutí s na člověku nezávislou inteligencí za chybnou. Cesta osamoceného tak nevede mimo něj, ale napříč jím samým.

---

<sup>63</sup> SIC §21 - 22

## Intelekt a jeho podstata

Na základě předchozího výkladu je problematická teorie jednoty Intelektů, jež je považována za podstatný moment Ibn Bádždžovy teorie. Otázkou pro nás je, jak sloučit tvrzení, že není jeden Intelekt, v němž by se všichni blažení setkali, a Ibn Bádždžovo tvrzení o tom, že budou později všichni společně se svými bratry (myšleno bratři sledující stejný cíl) a proroky. Tento motiv se vine všemi třemi spisy. V *Dopise na rozloučenou* Ibn Bádždža píše:

*„ (...) je tam setkání k vyučování a učení se, které je setkáním intelektuální, neboť k tomuto setkání dochází pomocí Teoretického Intelektu. (...) Boží setkání je setkání vzhledem k završení této vědní disciplíny. (...) Je na tobě, abys dosáhl tohoto druhu setkání výukou v teoretické vědě, pokud chceš osobně potkat mě a ty, kteří zde byli přede mnou, jako jsem je potkal já, a potkáš se s těmi, kteří přijdou po tobě, jak poplyne čas.“<sup>64</sup>*

V *Řízení osamoceného* je zas v případě osamoceného možné, aby se stal jedním z Intelektů vedle nebeských těles, která jsou jedinečná jak jediní zástupci svého druhu. A v *Sjednocení Intelektu s člověkem* zase poznamenává o Aristotelovi a ostatních blažených, že: „*Aristotelés a ostatní blažení jsou jedni číslem, aniž by mezi nimi byl nějaký rozdíl, (...)*“.<sup>65</sup>

Pokud neexistuje jeden společný Intelekt pro všechny, jak je možné, aby byli všichni spolu, ať už před nebo po smrti? Na tuto otázku Ibn Bádždža odpověď nedává. Jediný možný způsob, jak jí zodpovědět vede přes pochopení samotné podstaty Intelektu.

Jak jsme již v průběhu výkladu mohli vidět, podstatou lidského jednání je činnost ve shodě s rozumem, čímž je myšleno nahlížení obecných duševních forem, které jsou absolutními inteligibilitami. Pouze z náznaků můžeme mít mlhavou představu, jakou povahu takové inteligibility mají. Už jsme si mohli všimnout, že jedním z předmětů teoretické vědy jsou druhy. Druhým faktem je, že inteligibility nejsou platónskými idejemi.<sup>66</sup> Jedná se tudíž o epistemologické pojmy vypovídající o esenci každého jednotlivce, potencionálně existující v každém jednotlivci. Všichni

---

<sup>64</sup> DNR §90-91

<sup>65</sup> SIC 52

<sup>66</sup> SIC §25

máme ve výsledku stejné inteligibilie, které existují jako mnohé.

Díky tomu, že má člověk Intelekt, je jakýmsi paradoxem přírody, jelikož v sobě sdružuje jak zvířecí dokonalosti, tak i dokonalosti božské, na což Ibn Bádždža upozorňuje již od začátku, když krajnosti v hierarchii činností jsou tvořeny těmi, které jsou vedeny pouze tělesnými cíli (zvířecí) a těmi, které jsou vedeny cíli, do nichž tělesnost nevstupuje žádným způsobem (božské). Člověk proto v přírodě figuruje jako jakýsi přechod nebo přemostění mezi sférou vzniku a zániku a sférou čistých intelektů, jelikož:

*„Příroda nepřechází z jednoho druhu v jiný než pomocí prostředníka, jak to nacházíme ve všech druzích jsoucích substancí. U těchto jsoucen je prostředkující jsoucnost mezi neživými jsoucnými a rostlinami, u něž člověk není schopen rozhodnout, zda se jedná o rostlinu nebo neživé jsoucnost.“<sup>67</sup>*

Přechodovost ukazuje příkladem, který upozorňuje na paradox kategorizování některých přírodnin majících neurčitý charakter. Ibn Bádždža se zde nesnaží tvrdit, že některé rostliny nebo živočichové se nacházejí v šedé zóně mezi neživotnými, rostlinnými a zvířecími jsoucnými, ale upozorňuje na rozmanitost v těchto skupinách, která vytváří spektrum, v němž se jedna skupina blíží druhé. Podobně by se dal taktéž chápat vznik života z anorganických prvků. Člověk je pak z jedné strany krajností, kdy se blíží zvířatům, a z druhé blízký nebeským inteligencím.

Důvodem toho je, že v člověku se snoubí dva druhy vztahů k inteligibilím. Jako inteligibilie podobná jsoucnům vzniku a zániku má člověk inteligibilie forem těchto jsoucen jako podobných s jejich formou existující ve hmotě. Chápána je tak existence inteligibilie něčeho jiného v intelektu. V případě inteligibilie člověka je situace zcela jiná, neboť jejím nahlédnutím odpovídá člověk spíše Nebeským tělesům, která myslí sebe samy a jako takové poznávají sebe jako svou formu. Na konci *Řízení osamocené* tak Ibn Bádždža tvrdí, že člověk jako dvojaké jsoucnost získává formu na dva způsoby - jako tělesnou formu a jako prvek definice. Druhý význam je stejný jako ten u Nebeských těles, avšak tím nám nedává jasné vodítko k pochopení toho, čím je člověk jako pojem součástí definice. Jednou z variant je, že člověk sebe nahlíží na dvojí způsob konkrétní a obecné duševní formy. Ale toto vyvození by se odehrávalo

---

<sup>67</sup> ŘO §226

pouze v psychologické rovině. Nepřinášelo by paradoxnost, o níž ve spojení s člověkem Ibn Bádždža mluví.

Člověk přijímá formu člověka, jako ostatní světská jsoucna, tedy na hyleomorfický způsob v aristotelských intencích. Na druhou stranu je schopen nahlédnout sebe sama jako obecnou duševní formu, jako pojem, který jej vede k pochopení vlastní podstaty. Pokud bychom pak pátrali po definici člověka, dostáváme se k paradoxu, o němž Ibn Bádždža mluví. Je totiž součástí jeho definice, že nahlíží pojem člověka. Pokud však samotnou definici člověka tvoří jeho pojem, dostáváme se do situace, kdy definovaný celek obsahuje sám sebe. Možnost nahlédnout svou podstatu je způsob bytí podobný existenci Nebeských těles.

Ve výsledku je nahlédnutí inteligibility člověka vedle ostatních inteligibilití cílem osamocení. Vzhledem k tomu, že každý nahlíží stejné inteligibility, je jejich poznání naplněním podstaty lidství, přestože přináší určitý paradox, který je pro osamocení dalším úkolem, který má vysvětlit. Právě to zřejmě chápe Ibn Bádždža jako moment splynutí jednotlivců v Aktivním Intelaktu.

Ibn Bádždža chápe setkání na tělesné úrovni pouze jako zvířecí potřebu, která v setkání na úrovni Intelaktu není zapotřebí, jelikož cílem je poznání stejných pravd. Teprve v nich jsou všichni, kdo vrcholu Aktivního Intelaktu dosáhli, jedním spolu v nesmrtelnosti.

Důsledkem splynutí s Aktivním Intelaktem, tedy ztotožnění se s pravým cílem lidského života, před námi vyvstává otázka individuality. Pokud jsou všichni spolu jedním, není mezi nimi kategoricky žádný rozdíl. Individuální odlišnosti nejsou esenciální pro lidskou bytost a jako takové jsou pouze akcidentální. V pravém sjednocení s Aktivním Intelaktem tato falešná individualita mizí a není již důležitá. Jednotlivec lidské společnosti se rozpouští ve vědění a poznání. Otázkou je, jaký má tento aspekt Ibn Bádždžovi teorie důsledky v politickém myšlení. Tím se dostáváme k hlavnímu tématu celé práce, protože teprve nyní můžeme posoudit na základě hierarchie duševních forem, činností, cílů a lidem k nim náležejícím, zda je *Řízení osamoceního* politickým spisem a pokud ano, tak do jaké míry.

## **Druhá část - Politika Ibn Bádždži**

V této části bych chtěl vysvětlit, jak Ibn Bádždžovy úvahy o politice souvisejí s předchozím zkoumáním v oblasti psychologie. Ve zkoumání hierarchie lidského jednání jsme našly jasné směřování ke kontemplaci v rámci teoretické vědy jejímž důsledkem je ve výsledku i nahlédnutí lidské podstaty a její paradoxnosti. Otázkou zůstává, nakolik je takové uvažování propojené s úvahami v oblasti politiky. V samotném textu *Řízení osamoceného* není tato spojitost vysvětlená, a proto se pokusíme rekonstruovat návaznost na základě drobných zmínek, které nám Ibn Bádždža zanechal.

## Osamocený

Výraz „osamělý“ nebo „osamocený“ nás svým negativním zabarvením může zavádět na scestí, pokud nerozumím gramatické strukturu výrazu „mutawahhid“. Základem a kořenem slova je „wahada“ – „byl jeden, sám, jedinečný“. Následným odvozením slovesných forem se dostáváme k významu slova ve smyslu aktivního přičestí. Konkrétně sloveso „tawahadda“, jehož je výraz „mutawahhid“ činným přičestím, má velmi podobný význam jako sloveso „wahada“. Avšak sloveso „tawahadda“ má navíc význam, který posouvá celé chápání osamělého jiným směrem. Sloveso „tawahadda“ náleží k V. kmeni slovesného systému arabštiny, který krom jiného vyjadřuje zvrtnost. Tím vším se snažím naznačit, že sloveso „tawahadda“ a jeho činné přičestí vyjadřují aktivní zapojení aktéra v jeho činnosti, tudíž správný překlad slovesa může být i „osamostatnil se“. Přičestí je však mnohem složitější přeložit tak, aby vyjadřovalo aktivní činnost, proto se musíme uchýlit k výrazu „osamocený“. Z toho důvodu nelze prima facie vnímat osamoceného jako vyloučeného ze společnosti. Osamocený se do svého exilu vydává dobrovolně a dokonce s námahou směřuje k cíli, jímž je dosažení intelektuální dokonalosti.<sup>68</sup> Osamocený tak nečeká, až ho společnost opustí, ale aktivně se snaží být mimo ni, ať již „mimo“ nese jakýkoli význam.

Vedle výrazu „mutawahhid“ určující nám do teď osamoceného jako stojícího „mimo“ ze své vlastní vůle, můžeme nalézt i jiný význam – „mutawahhid jako soběstačný“<sup>69</sup>. Oba překlady chápající osamoceného jako „soběstačného“ a „mimo stojícího“ nám osvětlují povahu postavy nespokojeného jedince žijícího v nedokonalé obci. Oba se táží po samotné podstatě člověka jako tvora politického. Nakolik stojí osamocený „mimo“ politické dění? Nachází se zcela mimo společnost a s jakými důsledky?

Ono „mimo“ nás může vést k zpřesnění výše zmíněných pozic. Mimo společnost může znamenat izolaci od ostatních občanů. Osamocený se izoluje se od veřejného života a upíná se k poustevnickému<sup>70</sup> bytí uvnitř společnosti. Tato pozice nastíněná kupříkladu E.I.J. Rosenthalem vychází z předpokladu, že Ibn Bádždža je mystikem. A opravdu, v některých momentech je Ibn Bádždžovo vyjadřování podobné súfijským popisům opojení z nahlížení Prvního počátku.

<sup>68</sup> K překladu jsem využil především Laneův slovník - An Arabic-English Lexicon

<sup>69</sup> Genquand, str. 41

<sup>70</sup> Jeden z možných překladů výrazu mutawahhid je i „poustevník“

V tomto případě se nesmíme nechat zmást rétorickou podobností, Ibn Bádždžovým cílem je vyjádřit údiv z toho, co je filozofem, či osamoceným poznáno, objeveno, či nahlíženo, jak jsme mohli vidět v předchozí části. Tato pozice vychází z předpokladu, že cílem lidského života je nahlížení, k němuž nepotřebujeme ani žít ve vhodném politickém uspořádání, jelikož řád, který nás k takovému nahlížení vede, si můžeme určit sami.

Daleko zajímavější je však sledovat osamoceného v jiných významech chápání výrazu mimo, které náleží do druhé pozice. Mimo je totiž i člověk, který se staví na odpor vlivům působícím proti jeho přesvědčení. V jistém smyslu by jím tak mohl být i ten, kdo aktivně působí v opozici vůči politickým a státotvorným entitám – politickým oponentům, prospěchářům, ale v kontextu moderní doby i vůči politickým uskupením. Ve výsledku je mimo i ten, kdo tímto způsobem působí proti středoproutovým tendencím ve společnosti. Za příklad interpretace chápající „mimo“ jako aktivní pozici je Makram Abbès, který zakládá svůj výklad na analogii mezi Ibn Bádždžovou teorií osamoceného a jeho životem plným politické činnosti usilujícím o změnu v tehdejší společnosti.

Výraz „mimo“ je taktéž spojený s interpretací, kterou bych se opovážil nazvat flegmatickou, vede k pasivnímu odporu uvnitř státu. Analogicky bychom tak mohli chápat systém domácích seminářů v období normalizace. Osamocený se uzavírá mimo společnost ve stínech, které tato společnost nabízí. Stýká se jen s těmi, s kým má význam stýkat se. Přestože se jedná o průměr velmi obecný, pokusím se na něm později ukázat v jakém smyslu je funkční, i když se na tomto místě může zdát nepatřičný. Označit účastník domácích seminářů za neaktivní by bylo naivní. K této pozici se řadí Charles Genequand a George Zainaty.

Všechny interpretace se shodují na stejném kontextu, v němž je pojem „mimo“ aplikován. Ibn Bádždža navazuje na teorii ideální obce ve světle Platónské tradice, jež byla silně ovlivněna v arabském světě al-Fárábím. V tomto případě interpreti nenacházejí problémy ani konflikty, jelikož sám Ibn Bádždža koncepci ideální obce nechává na výše zmíněných.<sup>71</sup> Sám více nepřidává. Můžeme si být jisti, že byl obeznámen přímo s Platónovou *Ústavou*, tak i s al-Fárábího textem *O dokonalé obci* a na jejich myšlenkách i stavěl. Ibn Bádždža charakterizuje dokonalou obec jako ideální hierarchické uspořádání dle přirozenosti každého jednoho občana umožňující

---

<sup>71</sup> „Co se týče řízení města, to již objasnil Platón v *Ústavě*. Objasnil, jaký je význam správnosti z něj [pocházející] a odkud ho postihuje špatnost.“ (viz. překlad první kapitoly *Řízení osamoceného*, str. 67 diplomové práce)

mu dosáhnout jeho dokonalosti. Velmi podobně popisuje dokonalou obec Platón, když uvádí, že spravedlivá, a tedy dokonalá obec musí mít správné uspořádání mezi svými složkami stejně jako duše mezi žádostivostí, vznětlivostí a moudrostí. V obci nahrazují složky duše tři třídy občanů – dělníci, strážci a správci.<sup>72</sup> Platónovu interpretaci posunul v arabském světě až al-Fárábí, když vzal do úvahy Platónovu analogii mikrokosmu a makrokosmu – lidské duše a obce – a rozšířil ji i do opačného rozměru, kdy stejně jako je obec analogická k duši, je i analogická vůči celému kosmu. Vertikálním chápáním hierarchie pak posunul i vnímání analogického vztahu mezi kosmem a obcí, kdy vztah nebeských inteligencí odpovídá vztahu tříd občanů ve státě.<sup>73</sup> Aby inteligence nejbližší sublunární sféře dosáhla své dokonalosti, potřebuje inteligenci dokonalejší než ona sama. V tomto příčinném řetězci je následně nutné dojít konce, tedy vrcholu na němž stojí Jedno – Bůh. Pokud analogicky chápeme obec, je dokonalost, o níž občané usilují, dána přirozeností, ale i uspořádáním obce, v níž jsou občané stejně jako nebeské inteligence podmíněni více dokonalým. Jakékoli naplnění dokonalosti v obci je tak dáno i samotnými představiteli, ať už se jedná o vládu, radu, nebo jediného vladaře. Není-li v čele státu moudrý vladař vedoucí ostatní spoluobčany k dokonalosti (stejně jako Jedno na vrcholu nebeské hierarchie), nemohou ani tito dosáhnout nejvyššího možného cíle svého snažení. Vládce jim zprostředkovává pravdy, kterých oni nejsou schopni dosáhnout, a přesto je potřebují k naplnění své přirozenosti.<sup>74</sup>

Ibn Bádždža, zdá se, přejímá tento princip hierarchie v obci, když říká:

*„Je zřejmé, že ctnostná a dokonalá obec nabízí každému člověku nejvyšší dokonalost, která mu byla určena, aby jí následoval.“<sup>75</sup>*

Ibn Bádždža zřejmým způsobem navazuje na tradici, když ji přisuzuje stejnou úlohu. Dokonalá obec je dokonalou ve dvojím smyslu. Její uspořádání je dokonalé, protože v ní každý zaujímá takové místo, jaké mu náleží, ale dokonalá je i v tom, že jen ona je zárukou dosažení dokonalosti pro jednotlivce

Dokonalá obec je však v *Řízení osamoceného* rozuměna pouze jako ideál, ke kterému bychom měli mířit. Podle popisu, který nám Ibn Bádždža předkládá, je

---

<sup>72</sup> Platón, Ústava (369a – 376e)

<sup>73</sup> Al-Fárábí, On The Perfect State, str. 235-237

<sup>74</sup> Al-Fárábí, Political Regime, str. 36

<sup>75</sup> Viz. překlad první kapitoly *Řízení osamoceného*, str. 69 diplomové práce



zřejmé, že taková obec v jeho době neexistovala. Tudíž bychom měli chápat *Řízení osamoceného* spíše jako rukověť ukazující cestu k nápravě. Musíme usoudit, že Ibn Bádždžovým cílem není sledovat člověka v dokonalé obci, nýbrž jeho jednání v nedokonalé obci. I zde se Ibn Bádždža opírá o Platóna a al-Fárábího, když zmiňuje náznakem čtyři nedokonalé obce.<sup>76</sup> Co může jednatlivec dělat, aby dosáhl blaženosti a ctnosti, když mu v jejich získání brání samotná obec? To je hlavní téma spisu *Řízení osamoceného* a zde se i rozcházejí interpretace Ibn Bádždžova myšlení, podle toho jaké „mimo“ si osamocený zvolí.

---

<sup>76</sup> ŘO §148

## Řízení Osamoceného jako politický spis

Přestože výraz „politický“ můžeme chápat v různých intencích, žádný z interpretů nebude jistě pochybovat o tom, že *Řízení osamoceného* politickým spisem je. Může jím být ve smyslu vyhranění se k politickému životu, nebo naopak přímým zapojením se do politického dění. Teprve na základě odpovědi na tuto dichotomii je možné odpovědět si, zda je Ibn Bádždžova politická teorie také státotvornou – je-li úkolem osamoceného přivodit existenci dokonalé obce.

Pokud by byl Bádždža chápán jako „racionální mystik“, bychom mu museli snahu vytvořit princip vedoucí ke vzniku ideálního státního uspořádání upřít. Osamocený by stál mimo nedokonalou obec, aniž by se jakkoli snažil o nápravu a ideální řád, podle nějž by se sám mohl řídit. Nachází ho sám pro sebe skrze chápání hierarchie duševních forem. Při čtení Rosenthalova článku je zásadní chybou mystické chápání Aktivního Intelektu jako nezávislé substance, stejně jako jeho snaha interpretovat osamoceného tak, že chce „ (...) izolovat sebe od komunity v níž žije, aby se mohl lépe připravovat na studium metafyziky ke zření duševních forem.“<sup>77</sup>

Ibn Bádždž vychází z Aristotelovy definice člověka jako tvora politického a jako takový je pro člověka esenciální život v politické společnosti. Samozřejmě se můžeme opřít o pasáž, v níž Aristotelés chápe člověka, který vede rozjímavý život, za nejsoběstačnějšího, jelikož nepotřebuje ke své činnosti druhé (EN X, 10). V *Řízení osamoceného* je však pouze jedno místo, kde Ibn Bádždža přímo říká, že:

*„Bylo ukázáno v politické vědě, že oddělení je zcela zlem, ale pouze esenciálně. Akcidentálně může být dobrem (...).“<sup>78</sup>*

Na tomto místě se snaží ukázat, že i navzdory lidské podstatě jako tvora politického, je v některých momentech správné separovat se od ostatních lidí, ale jistě ne obec opustit. Osamocený se nachází v situaci, kdy je akcidentálně dobré stranit se druhých. Stejně jako u nemoci, kdy nemocnému prospívá, když se vyvaruje něčemu, co je za běžných podmínek zdravé.<sup>79</sup>

Výklad Ibn Bádždžova pohledu je mnohem komplikovanější. Nikde přímo nevyzívá k absolutní izolaci od společnosti. Ze způsobu, jakým o exilu mluví, se dá

---

<sup>77</sup> Rosenthal, str. 166

<sup>78</sup> ŘO §208

<sup>79</sup> Tamt.

vysoudit, že se jedná pouze o hraniční možnost. K chápání samotné izolace ve společnosti jako extrému nás vedou i některé jeho další výroky. V *Dopise na rozloučenou* píše o kontemplativním nahlížení:

*„Je zřejmé, že to je cíl, ke kterému míříme od přirozenosti, avšak jelikož to není možné než skrze politickou společnost, jsou lidé uspořádáni hierarchicky podle jejich postavení aby jimi byla uskutečněna tato obce a aby tento cíl byl dosažen.“<sup>80</sup>*

Přestože tato citace pochází z *Dopisu na rozloučenou*, který je dřívější než *Řízení osamoceného*, odpovídá více Ibn Bádždžovu původnímu záměru. V takovém případě musíme chápat *Řízení osamoceného* jako snahu o rozlišení spirituálních forem a jejich uvedením do hierarchie, která by ukázala osamělému hodnotu lidského jednání a jeho hierarchii ve spojení s jednotlivými schopnostmi duše a vedoucí k nejvyšší dokonalosti. Hlavním cílem zkoumání je poskytnutí návodu pro obyvatele nedokonalé obce, kterým chybí vedení. Ibn Bádždža pro osamoceného vytvořil nástroj k rozlišení a uvážení jednání každého jednotlivce a určení jeho morálního statutu, aby mířil vždy správným směrem a nenechal se svést z cesty. Pojem osamoceného ovšem nemusí ani tak vést ke snaze o utvoření dokonalé obce

Pochopení role osamoceného není jedním ze dvou extrémů – osamocený jako společenský vyděděnek, nebo osamocený jako usilující o dokonalou obec, ale nachází se mezi žádným a plným zasahováním do společensko-politického dění.

---

<sup>80</sup> DNR §81

## Kdo je osamocený

Kdo je osamocený? Je to filozof? Vládce dokonalé obce? Nebo jen skrytý intelektuál? Pokud si chceme být jistí vztahem mezi obcí a osamoceným, měli bychom vědět, kým je on sám. Osamocený se objevuje v nedokonalé obci, která mu neposkytuje dostatečné prostředí k rozvinutí vlastních lidských dokonalostí. Osamocený se objevuje ve stejnou chvíli jako soudci a lékaři mířící za nápravou špatnosti, která se nutně v nedokonalé obci objevuje. Znamená to, že když by byl opět nastoleno správné uspořádání, soudnictví ani medicína by již nebyly zapotřebí, nebylo by již potřeba osamoceného? Myslím si, že zde můžeme odpovědět zcela jasně ano - osamocený již nemá v dokonalé obci místo. Osamocený je v jistém slova smyslu léčitel duše, když budeme používat výraz „tadbír“ ve významu lékařský předpis.<sup>81</sup> Lidé v dokonalé obci si volí správné cíle sami a nepotřebují si nic předepisovat. Osamoceného musíme chápat především mimo dokonalou obec, tedy v obci nedokonalé. Avšak i v takovém postavení se staví jistým způsobem k obci dokonalé:

*„Na prvních dvou stupních není součástí této [nedokonalé] obce, ani jejím cílem, ani jejím činitelem, ani jejím ochráncem. Může se stát, že není součástí této obce ani na třetím stupni, ale že je jejím cílem, jelikož nemůže být jejím udržovatelem, ani činitelem, ani ochráncem, když je osamocený.“<sup>82</sup>*

Stupni jsou zde myšleny formy, ke kterým osamocený náleží, a tak není samozřejmě součástí nedokonalé obce ani jako spojen s tělesností nebo duševností. S dokonalou obcí se dostává do kontaktu jako spojený s Intelektem, tedy jako kýžený cíl nedokonalé obce vedoucí k její nápravě. Tato citace nám ukazuje mnohem více, než bychom čekali. Člověk, v němž nacházíme všechny dokonalosti, byl dříve filozofy považován za nejvhodnějšího vládce dokonalé obce, ať se již jednalo o vládu filozofů v *Ústavě*, nebo filozofa-imáma u al-Fárábího. Ibn Bádždža ho však staví na vrchol jako cíl. Osamocený, který dosáhl spojení s Intelektem, je ideálem, který ovšem nesplývá v dokonalé obci automaticky v jedno s vladařem, jak se pokusím ukázat.

Rosenthal vykládá způsob, jakým se osamocený staví k nedokonalé obci, jako konfrontaci mezi Ibn Bádždžou a Platónem.<sup>83</sup> Filozof, jež je součástí dokonalé obce

---

<sup>81</sup> Abbès, str. 9-10

<sup>82</sup> ŘO §166

<sup>83</sup> Rosenthal, str. 167

v *Ústavě*, vychází z jeskyně, aby mohl nahlížet přímo ideu Dobra, ale následně se vrací, aby splatil občanům svůj dluh tím, že je správně povede, protože má vědění zapříčiněné obcí, které ho k tomu předurčuje.<sup>84</sup> Rosenthal tvrdí, že Ibn Bádždža nenachází u osamoceného stejnou povinnost, jelikož není nikomu nic dlužný. Výstup ke splynutí s Intelektem si zcela zasloužil sám, a tudíž je dlužen pouze sobě samému. Platón ve stejné pasáži<sup>85</sup> sice poznamenává, že filozofové v ostatních obcích nejsou povinností veřejných funkcí vázáni. Rosenthalova interpretace ovšem staví na výlučném čtení Platóna, když vychází především z *Ústavy*, a chápání osamoceného v tomto platónském schématu. Nahlédneme-li totiž do jiných dialogů, zjistíme, že v Platónově *Kritónu* nabízí Sókratés i cestu v případě, že obec není dokonalou a přesto se filozof rozhodne v ní žít:

*„My [zákony], které jsme tě přivedly na svět, vychovaly, vzdělaly, které jsme tebe i všechny ostatní občany učinily účastnými všech dobrých věcí, pokud jsme mohly, přece dáváme volnost každému z Athénanů, kdo si přeje, a prohlašujeme, že když je přijat mezi dospělé občany a uvidí veřejný život obce i nás, zákony, že může vzít své věci a odejít, kamkoli chce, jestliže bychom se mu nelíbily. (...) Ale kdo z vás zde zůstane, máje možnost viděti, jakým způsobem my soudíme a vůbec spravujeme obec, ten se s námi již, jak tvrdíme, skutkem dohodl, že bude dělat to, cokoli bychom přikazovaly, a kdo neposlouchá, o tom soudíme, že se trojnásobně provinuje, a to že neposlouchá nás, svých rodičů, že neposlouchá nás, vychovatelů, a ačkoli se s námi dohodl, že nás bude poslouchat, že nás ani neposlouchá, ani se nepokouší změnit naše přesvědčení, jestliže bychom něco nedělaly dobře; (...).“<sup>86</sup>*

Sókratés zde promlouvá jménem athénských zákonů, i když je sám uvězněn. Vyjadřuje své přesvědčení o věrnosti obci, která, ač není dokonalou, si zaslouží vděčnost, pokud jsme se rozhodli v ní žít. Sókratés nevyzývá pouze k vděčnosti vůči dokonalé obci, ale k obci v níž žijeme. Není povinností filozofa vládnout, ale ani nevyzývá k naprostému nezájmu o veřejné záležitosti. Tvrdit zjednodušeně, že Platónova koncepce vychází z vděčnosti vůči dokonalé obci, zatímco osamocený obec ctít žádným způsobem nemusí, je značným zjednodušením. Na citaci z dialogu *Kritón*

---

<sup>84</sup> 519e-521a

<sup>85</sup> Tamt.

<sup>86</sup> 51c-52a

se ukazuje, že vztah občana vůči obci je komplexnější na základě rozhodnutí jednotlivce, zda k ní chce náležet. Podobně komplexní je i situace osamoceného, jak jsem již naznačil.

Důvod, proč osamocený není puzen k návratu, v němž by vzdělával ostatní a vedl je k nahlédnutí teoretické vědy se nachází jinde. Abbése na jednom místě podotýká<sup>87</sup>, že přestože Ibn Bádždža neznal Aristotelovu politiku, svým způsobem ji naplňuje. Příkladem toho právě může být role osamoceného jako ideálu, k němuž obec spěje. U Aristotela je politikem ten, který dosáhl dokonalosti rozvažování a je tak schopen volit nejvhodnější prostředky pro cíle, které se mění, tedy běžné lidské záležitosti v lidské společnosti. Člověk žijící rozjímavým životem je naopak ve sféře stálého a neměnného a je svým způsobem považován za nepraktického<sup>88</sup>. Moudrý člověk trávící svůj život v rozjímání potřebuje být povinnostmi zbaven, proto také Aristotelés charakterizuje stav potřebný pro takovou činnost jako prázdň, v níž není rušen běžnými záležitostmi, jakou je kupříkladu politika<sup>89</sup>. Ibn Bádždža si je této distinkce vědom, a proto také staví osamoceného jako ideál, ale nedělá z něj ihned vládce. Zdá se, že osamocený má spíše postavení filozofa v Platónově dokonalé obci, který byl již za své zásluhy poslán na ostrov blažených a může trávit svůj čas v rozjímání.<sup>90</sup>

Na tomto základě můžeme říci, že osamocený, který dosáhl splynutí s Aktivním Intelektem, není vladařem esenciálně. Otázkou zůstává, zda mu nenáleží role vládce v obci akcidentálně. Mějme na paměti, že nemluví o utopii jako Platón a al-Fárábí, ale snaží se o vytvoření zcela konkrétního rádce pro nespokojeného občana, ať se již nachází v jakékoli situaci. Přístup osamoceného je tudíž dynamický a jeho role se pak proměňuje v závislosti na podmínkách. Osamocený je ideálem dokonalé obce. Pokud je obec zcela zkažená, může se od ní izolovat. Může na obec i nějak působit?

O vedení města se Ibn Bádždža zmiňuje především v *Dopise na rozloučenou*, kde jako správný způsob uvádí, že „ (...) vůdce určuje jednání občana tak, aby tento dosáhl svého pravého cíle prostřednictvím tohoto jednání, a ne jiného než tohoto cíle. Proto je nazýván vladařem dokonalé obce, který je králem.“<sup>91</sup> Otázkou zůstává, zda je

---

<sup>87</sup> Abbès, str. 18

<sup>88</sup> EN 1141b

<sup>89</sup> EN X, 7

<sup>90</sup> 540b-c

<sup>91</sup> DNR §56

zde myšlen osamocený a filozof, nebo někdo jiný, kdo se o obec stará – politik. Osamocený však není postavou, která by obec měla primárně řídit a ochraňovat. V takovém případě do čela obce patří politik. Abychom si tento předpoklad ověřili, musíme nahlédnout, jak se liší vztah někoho k lidem obce, má-li dokonalost v praktických a rozumových činnostech:

*„Nebo možná získáš dokonalost v praktických činnostech a – na mou duši – budeš člověkem, neboť budeš řídit a nebudeš řízen (...). A pokud se ukáže někdo snaživý, přispěješ k cíli někoho jiného než svému a budeš řízen přirozeností. (...) Nebo lépe, budeš dokonalý ve své pravé dokonalosti (...) a nebudeš potřebovat k existenci nikoho jiného než sebe. Naopak, každý člověk a jsoucna vzniku a zániku budou pro tebe (...).“<sup>92</sup>*

Pokud vím, tak je tato pasáž nejinformativnější, co se týče rozdělení rolí podle dokonalostí a vzhledem k předchozí citaci je i nejsrozumitelnější informací ohledně pozice osamoceného a politika v obci. Ten kdo směřuje někoho k dosažení vlastního cíle je politik nalézající dokonalost v praktické činnosti. Jeho cílem je, aby ostatní dosáhli svého cíle, což přesně naplňuje definici správného vedení citovanou výše. Osamocený dosahující splynutí s Intelektem je zas cílem pro ostatní, je jejich účelovou příčinou, podobně jako nalézáme popis Prvního Hybatele<sup>93</sup> v tradici sahající k Aristotelovi. Vliv osamoceného tak není přímý, ale svou činností může vstupovat do dění ve společnosti jako její intelektuální prvek. Může působit svou formou na ostatní, ale pouze tak, že „(...) formou toho, co je nejvznešenější, je nejpokleslejší povyšováno.“<sup>94</sup> Osamocený povznáší svou formou ostatní. Dostačující je, když nazírá inteligibilitě, a ostatní jsou jeho formou povznášeni, pokud přispívají jako prostředek k dosažení cíle.

Hierarchie, na jejímž vrcholu stojí osamocený jako ten, který splynul s Aktivním Intelektem, je analogická k hierarchii duševních forem. Osamocený je cílem, bez něž ostatní třídy občanů náležející k jednotlivým duševním formám ztrácejí význam. Jsou-li uznávány za cíle, pak jsou jimi jen deficientním způsobem, protože se nemohou vztahovat k dokonalé činnosti a k dokonalosti lidské esence.

---

<sup>92</sup> DNR §83 - 84

<sup>93</sup> Genquand, str. 48

<sup>94</sup> ŘO §205

Pokud se nacházíme v nedokonalé obci, je situace přesně taková. Osamocený není považován za cíl a jeho činnost je označena za nejzbytečnější.

Podobným způsobem chápe osamoceného Zainaty. V jeho interpretaci Ibn Bádždži můžeme jasně vidět tendenci k výkladu osamoceného jako směřujícího k naplnění svého bytí v poznání spekulativní schopnosti člověka. Zainaty se vyhýbá výkladu, v němž by spojení s Aktivním Intelektem bylo mystickou zkušeností, ale svým pojetím stoupání v hierarchii duševních forem se k dostává k mystickým závěrům.<sup>95</sup> Osamocený se snaží dosáhnout soběstačnosti, a proto Zainaty tvrdí, že osamocený postupně opouští od dokonalostí nižších duševních úrovní, jako by za sebou odkopával žebřík. To nakonec Zainatyho vede k nietzschovskému závěru, že jakmile osamocený dosáhne splynutí s Aktivním Intelektem, dostává se mimo Dobro a Zlo.<sup>96</sup> Na druhou stranu nám Zainaty naznačuje možný výklad osamoceného, který bych nazval dynamický – důraz na osamoceného jako vyvíjející se lidskou bytost. To bude pro toto zkoumání zcela zásadní.

Vrátíme-li se k vlivu osamoceného, že vznešenější může povyšovat ostatní, musíme brát v potaz i druhou možnost, tedy že osamocený může být stažen k tělesnosti, pokud se stýká s nevhodnými lidmi. „*To proto by se měl osamocený v jistých formách života izolovat od všech takových lidí nakolik je to jen možné a zaplétat se s nimi jen v nutných případech.*“<sup>97</sup> Myšleni jsou zde obzvlášť lidé tělesné formy a duševních forem nejvíce spojených s tělem, tedy lidmi „společného smyslu“. Tím Ibn Bádždža pouze potvrzuje, co již bylo řečeno o pozici osamoceného jako Nehybného Hybatele. Aby mohl povyšovat ostatní, nesmí se s nimi stýkat takovým způsobem, aby byl sám ponižován, podobně jako tomu je i u Nehybného Hybatele a jeho působení na ostatní sféry. Takové rozlišení působnosti si zaslouží konkretizaci. V následující části bych proto uvedl tři příklady myslitelů stojících v teoretickém postavení vůči politickému životu. Jakou měrou může teoretik, který nevstupuje do praktického života působit na své okolí?

---

<sup>95</sup> Proto se dá porozumět Zainatyho tvrzení ohledně podobnosti Ibn Bádždži s Ibn Tufajlem. Na první pohled je struktura Ibn Tufajlova myšlení podobná. Není proto divu, když se Zainaty zmýlí a chápe Ibn Bádždžu tak, že: „Ibn Tufajl byl více explicitní a přehledný než Avempace, jemuž smrt zabránila říci vše. Avšak v podstatě a nakonec téměř nic nedodal k tomu, co již Avempace řekl, naopak, je to spíše Avempace, kdo lépe zkoumal problémy předložené mnohem později Ibn Tufajlem.“ (Zainaty, str. 74). Mystický výstup, kterým si prochází Hajj je opravdovou snahou o splynutí s prvním počátkem. V tom případě si ale Zainaty protiřečí, jelikož u Ibn Bádždži takovou možnost sám zahrhl.

<sup>96</sup> Zainaty, str. 69-70

<sup>97</sup> ŘO §207



## Osamocený v nedokonalé obci

Nahlédli jsme jakou hodnotu má osamocený pro dokonalou obec, tedy že je jejím cílem. Zároveň se nám tak ale vrací i otázka, zda osamocený může v obci působit na veřejný život. Zde je podstatné, abychom si ujasnili i kdo je osamocený. Jednou z možností je nahlížet osamoceného staticky, tedy že osamocený je filozofem, který již dosáhl spojení s Aktivním Intelektem. Abychom tímto způsobem mohli nakládat s postavou osamoceného, museli bychom pominout podstatný moment celého *Řízení osamoceného* – pro koho byl napsán? Jistě ne pro osamoceného, který je filozofem a dosáhl již spojení s Intelektem. Musíme si být vědomi, že tímto způsobem bychom popřeli celý charakter spisu, který je rukovětí pro osamoceného v nedokonalé obci a postrádá vedení, které dokonalá obec zajišťuje a umožňuje dosažení dokonalosti, jíž je spojení s Intelektem. Tím ve své podstatě Ibn Bádždža označuje za osamoceného kohokoli, kdo o sjednocení usiluje, ať je již na jakékoli úrovni duševních forem. Takové vnímání osamoceného je více dynamické a odpovídá charakteru cesty, jíž si osamocený musí projít. Osamocený tak vychází z určujícího momentu lidskosti, kterým je vůle a volba.

Osamocený se vydává na cestu za teoretickým poznáním, ale jak jsme již naznačili výše, je to cíl, který je ostatními obyvateli odmítán, a tudíž je osamocený označen za zbytečného, je osamocený v nahlížení pravého cíle jednání, a v převrácené perspektivě obyvatel nedokonalé obce je považován za plevel (nawwábit). Ibn Bádždža zde používá výrazu, který poprvé nacházíme u al-Fárábího.<sup>98</sup> Plevy, nebo výhonky je hanlivé označení pro někoho, kdo narušuje stabilitu dokonalé obce nebo možnost jejího nastolení. Plevelem může být člověk několikerým způsobem. Je jím člověk snažící se získat nejvyšší vědění, ale jeho schopnosti nedostačují takovému stupni. Plevelem je i ten, který vědění dosáhne, ale používá ho jako prostředku k dosažení nižšího cíle. V posledku je plevelem i člověk, který předstírá, že má nejvyšší vědění a tím mate ostatní a vyučuje je. Tento je tak podobný sofistům kritizovaným Sókratem a Platónem za přesně stejnou činnost – kazí ostatní svým předstíraným vědění, které nemá, jak se ukazuje v mnoha Platónových dialogích.

Pro Ibn Bádždžu jsou pleveli ti, kteří naopak usilují o splynutí s Aktivním Intelektem, a tudíž o pravé vědění. Jistým způsobem tak Ibn Bádždža zcela převrací význam al-Fárábího plevelů, když z nich dělá stavební kámen možné dokonalé obce,

---

<sup>98</sup> Al-Fárábí, *On the Perfect State*, str. 281-285

jelikož „*Jejich přítomnost je příčinou nastání dokonalé obce.*“<sup>99</sup> A stejně tak je v dvojsmyslném odkazu význam stejný, jelikož v obou případech plevely podkopávají úřadující politický systém. Dvojsmyslnost se nachází i v samotném výrazu – „nábit“. Překladatelé volí často stejný výraz jako u al-Fárábiho – plevel. Můžeme si být sice jisti, že Ibn Bádždža tuto myšlenku přejal, avšak v arabštině je význam výrazu „nábit“ mnohem obecnější bez negativních konotací – rostlinstvo, rostlina, vegetace. Ibn Bádždža je používá pouze v kladném slova smyslu, i když má stále na vědomí význam termínu, jak byl užíván al-Fárábím.

Nyní je vhodné ptát se, jaká je tedy přesná role osamoceného v nedokonalé obci. Profesor Kropáček píše v předmluvě k novému vydání *Živého, syna Bdíciho* o Ibn Bádždžovi následovně:

*„Ibn Bádždža navazuje na Fárábiho stesk nad degenerací společnosti. Svobodmilovní intelektuálové jsou pokládáni za nežádoucí škodlivý plevel a podle toho šikanováni. Z tohoto truchlivého stavu by se filosofové měli snažit o únik emigrací. Jestliže však nikde nenajdou dobře smýšlející a uspořádanou společnost, pak jim nezbyvá než se stáhnout do samoty vlastního nitra a snah. Převážná většina lidí je není schopna pochopit a snažit se jim předávat náročně vyzískané filosofické poznání by mohlo působit na nevyzrálé mysli kontraproduktivně. (...) Řešením je tedy osamění, popřípadě ustavení zvláštní vzdělanecké polis.“*<sup>100</sup>

Do jisté míry má profesor Kropáček pravdu. Ibn Bádždža připouští jako nejzazší možnost emigraci do úplné samoty ve vlastním nitru. Přesto je zde stále možnost, jak být aktivní a jak směřovat k ustavení dokonalé obce. Jak jinak by mohl být plevel, tedy filozofové mající správný názor, příčinou vzniku dokonalé obce. Pokud se filozof uzavírá sám se sebou, pak ustavení dokonalé obce není možné. Vytrácí se zcela působení, které jsme chápali na základě analogie k Prvnímu Hybateli, kdy je filozof účelovou příčinou, která hýbe touhou.<sup>101</sup>

Tento směr uvažování je velmi podobný vzoru, kterým nám může být Sókratés a jeho působení v Athénách. Jistě bychom je neoznačili za dokonalou obec,

---

<sup>99</sup> ŘO §32

<sup>100</sup> Živý syn Bdíciho, Předmluva prof. Luboš Kropáček, str. 15-16

<sup>101</sup> Aristotelés, Metafyzika (XII, 7) – 1072a24-34)

jinak by sloužili za její příklad a nedošlo by k nezdařené obraně<sup>102</sup> a následnému odsouzení. Sókratés je dle mého názoru příkladem osamoceného v nedokonalé obci a jistě nebyl oním do sebe uzavřeným filozofem. Spíše ho můžeme „obvinit“ ze založení zmíněné filozofické polis, v níž je možné rozvíjet myšlenky o nejvyšší pravdě, když kolem sebe začal shromažďovat stejně smýšlející „intelektuály“. Na jeho odkaz pak navázal Platón založením skutečné politické obce – Akademie. Myšlenka nezávislého vzdělávání je jednou z možností, kterou měl možná Ibn Bádždža na mysli. Akademie a Lyceum, o jejichž existenci pravděpodobně neměl žádné tušení, byly realizací jeho ideje, jak by společenství plevných filozofů mohlo jednat. Sókratés nám však také ukazuje přímý příklad někoho, kdo působil svou činností větší vzdělaností, ač nepředával informace kontraproduktivním způsobem. V rozhovorech, které navazoval s náhodnými lidmi, působil jako ten, kdo působí změnu u jiného, jako ten kdo vede druhého k jeho vlastní podstatě. Samozřejmě by takto mohl být označen za někoho, kdo druhému slouží. Mějme ale na paměti, jak většina Platónských dialogů probíhá. Sókratés se nesnaží druhé poučovat, není zákonodárcem, který by druhé vzdělával. Jeho cílem je vlastní poznání, o něž se pokouší v dialogickém jednání. Skrze vlastní jednání povznáší druhé. Působil podobně jako První Hybatel, k němuž vše směřuje touhou. Důkazem toho může být i fakt, že se kolem Sókrata začala skupina mladých vytvářet sama bez Sókratova přičinění. Lidé ho začali vyhledávat, až se kolem něj utvořil kruh věrných ochotných ho i protizákonně dostat z vězení.<sup>103</sup>

Pokud by nám tato interpretace připadala příliš nedůvěryhodná, založená na faktech, které mohou být beletristickým motivem, stačí, když se obrátíme do nedávné historie druhé poloviny 20. století. Výraz emigrace, který Kropáček užívá, by dle mého názoru bylo vhodné nahradit jiným vhodnějším termínem, jelikož, jak jsem se pokusil ukázat, emigrace odpovídá více naprostému zoufalství. Ibn Bádždža však pracuje s nedokonalou obcí v různé míře, kdy je možné aspoň drobným způsobem jednat proti nedokonalosti. Sice uvádí, jak nutné je stáhnout se ze styků s lidmi tělesné a nižších duševních forem, ale je to totožné s uzavřením se do vlastního nitra? Možnou odpověď, jak Ibn Bádždžovi rozumět nalezneme u dvou autorů, jejichž

---

<sup>102</sup> Nemáme informace, že by Obrana Sókrata byla přeložena v rámci *translatio studiorum*. Jako přeložená díle se uvádějí pouze tyto – *Ústava, Zákony, Timaios, Symposion, Faidón, Sofisté*.

<sup>103</sup> Důkazem toho je samotný dialog Kritón.

myšlení vyrůstalo z konfrontace s fašistickým a komunistickým totalitním režimem –  
Theodorem Adornem a Václavem Havlem.

## Osamocení 20. století

Adorno je nám příkladem teoretika, filozofa usilujícího o prázdeň rozjímavého života, profesora, který byl vtažen do politických a studentských nepokojů na půdě Frankfurtské univerzity. V rozhovoru pro týdeník Spiegel dostal příležitost plně osvětlit svůj názor na vztah teorie a praxe poté, co se distancoval od studentských protestů a vysloužil si tak od nich opovržení.<sup>104</sup> Adorno striktně odmítl, že by podstatou jeho myšlení byla praxe v běžném slova smyslu. Sám sebe označuje za teoreticky zaměřeného člověka. Na druhou stranu podotýká, že by bylo bláhové předpokládat absenci jakéhokoli vlivu teoretického zkoumání na praktickou, myšleno převážně politickou oblast lidského života. Adorno téměř sarkasticky podotýká:

*„Pokud někdo učil a publikoval dvacet let s takovou intenzitou jako já, vstoupí to do obecného povědomí.“<sup>105</sup>*

Jedná se trochu o žert, ale se vši vážností nemůžeme s Adornovým tvrzením než souhlasit. Vliv na společnost je ve viditelné existenci a veřejné známosti, která je projevem teoretického života a neznamená emigraci do vlastního nitra. Uzavření se do teoretického myšlení před praxí nutně nemusí znamenat uzavření se v sobě oproti společnosti. Takové prolnutí dvou sfér je více než podobné popisu vlivu, jak může být společnost vtažena do změny vyvolané teorií, která však v úmyslu nemíří k akci a nejeví o ni zájem, přestože jejím důsledkem být může. Bylo by krátkozraké teorii přímo aplikovat a chtít vidět výsledky v praxi. Tak Adorno klade do kontrastu dvě pozice. Na straně „revoluce“ stojí naivní optimisté, které popisuje takto:

*„[Ti], kdo kompulzivně překřikují své objektivní zoufalství hlasitým optimismem okamžitého jednání, aby ulehčili svému psychologickému břemenu, jsou pošetilí.“<sup>106</sup>*

Oproti nim se zas staví filozofii, která nemůže: *„(...) v sobě a ze sebe doporučit opatření nebo změny. Vyvolává změnu právě tím, že zůstává teorií.“<sup>107</sup>*

---

<sup>104</sup> Rozhovor proběhl poté, co Adorno zrušil své přednášky. Někteří studenti na něj provokativně hulákali a průběh výuky tak byl znemožněn. Adorno se tudíž rozhodl nepokračovat.

<sup>105</sup> Adorno, str. 16

<sup>106</sup> Adorno, str. 17

<sup>107</sup> Adorno, str. 19

V důsledku bychom se tak měli ptát, zda vliv filozofie a teorie popisovaný Adornem není podobný gravitačnímu pohybu jež vyvolává osamocený, který je smyslem a důvodem existence ostatních lidí v teorii Ibn Bádždži.

Adorno je zcela jistě reprezentantem teoretického způsobu života, ale sám podotýká, že i to je možné vnímat jako způsob protestu a praktického jednání. Události probíhající v 60. letech v Západním Německu zcela jasně napovídají tomu, že i západní parlamentární demokracie není dokonalou obcí, jak by si ji Ibn Bádždža přál.<sup>108</sup>

Přejdeme-li nyní k nedokonalé obci, jakou bylo Československo, v druhé polovině 20. století, pak je jasným příkladem intelektuála žijícího v ní Václav Havel a uvažování spojené s disidentstvím. Právě jeho příklad nás vybízí k tomu, abychom osamoceného nechápali jako emigranta, ale jako disidenta, jak jej popisuje v eseji *Moc bezmocných*. Takové označení nám až překvapivě svou etymologií souzní s výrazem plevel. Podobně jako si nese „plevel“ zřejmou negativní konotaci, je i disident v základu výrazem negativním znamenajícím „odpadlík“. Srovnání ale může směle pokračovat. Ibn Bádždž si vyhrazuje název „plevel“ pro ty, „(...) kteří mají pravdivý náhled.“<sup>109</sup> A ne zcela odlišně píše Havel:

*„(...) „disidenti“ se však necítí být odpadlíky, protože prostě od ničeho neodpadli. Spíš naopak: přichýlili se k sobě samým – a pokud snad někteří přeci jen od něčeho odpadli, pak pouze od toho, co bylo v jejich životě falešné a zcizující, od „života ve lži“.“<sup>110</sup>*

Opak „života ve lži“ je pak „život v pravdě“, jehož popis zahrnuje daleko větší spektrum, než jaké nabízí kupříkladu Adorno. Důvodem je kladení jiného protipólu vůči „životu v pravdě“, který zcela neodmítá praktické jednání. Praxe může být zcela bez námitek součástí „života v pravdě“, ale jedná se o jinou sféru než plnou politickou činnost, která tvoří sféru další onou první ovlivněnou, aniž bychom měli jasné vysvětlení jejich koexistence.

Čím tedy „život v pravdě“ je? Zřejmě nám zastřešuje daleko širší oblast lidského jednání, neboť promlouvá do oblastí, které jsou mimo-teoretické, tudíž i

---

<sup>108</sup> S tím by souhlasil i Havel považující parlamentární demokracii za pouhý mezikrok.

<sup>109</sup> Viz. překlad první kapitoly Řízení osamoceného, str. 70 diplomové práce

<sup>110</sup> Havel str. 28

kulturní a občanské. Zde se již dostáváme daleko od prolínání a vzájemného ovlivňování teoretické a politické sféry, a tudíž i mimo naše téma. Havlův přístup nám však parafrázuje to, co nám již ukázal Adorno, jen ve větším měřítku. Není sporu o tom, že disidentem může být i teoretik. Navíc nám v porovnání s Adornem poskytuje daleko větší škálu teoretikova jednání, tak specifického pro život v totalitním režimu. Mluvíme zde „(...) o spisovatelích, kteří píšou tak, jak chtějí, bez ohledu na cenzuru a oficiální nároky, a kteří svá díla – pokud jim je nechtějí oficiální nakladatelství vydat – šíří v „samizdatu“; o filozofech, historících, sociologích a všech dalších vědcích, kteří jdou cestou nezávislého vědeckého bádání, a není-li to možné v prostředí oficiálních struktur nebo na jejich okraji, šíří svá díla rovněž v „samizdatu“ nebo pořádají soukromé diskuse, přednášky a semináře; o učitelích, kteří soukromě vyučují mladé lidi věcem, jež normální škola před nimi tají; o duchovních, kteří se snaží ve svém úřadu, a jsou-li ho zbaveni, tak mimo něj, vést svobodný náboženský život.“<sup>111</sup> Havel zde upozorňuje na projevy intelektuálního a teoretického života vedoucí k ustavení toho, co Kropáček nazývá „vzdělaneckou polis“. Jak jinak bychom mohli nazvat kupříkladu domácí semináře a další „stínové“ nebo „paralelní“ spolky a uskupení, než obcí osamocených intelektuálů, osamocených v nedokonalé obci, která není schopná vést k pravdivému poznání a nabízí svým občanům pouze deficiентní způsob života?

Samozřejmě zde stojíme v zcela jiném kontextu, který je především uchopitelný na základě pojmu individuality, tím se ovšem v této práci nemůžeme zabývat, jelikož se jedná o zcela jiné zkoumání srovnávající aristotelské a moderní pojetí člověka. Na druhou stranu v Havlově eseji nacházíme momenty podobné těm v Adornově přístupu. Havel stejně jako Adorno neumísťuje touhu po politické změně do jednání spojeného s „životem v pravdě“. Výsledek ve sféře politických akcí „(...) je přitom něco, co se rodí a zraje až sekundárně, (...)“<sup>112</sup> Důsledek formulovaný jako politická změna je něčím nepředpokladatelným a nejistým. Změna, pokud k nějaké má dojít, nesmí být změnou v politickém uspořádání, ale změnou na poli, z něž politická sféra vyrůstá.

Havel vyzývá k aktivitě, která vychází z pravdivé existence člověka, a jen díky ní může jednání vyústit v politickou realizaci, jakou bylo kupříkladu Pražské jaro 1968. V širším hledisku je dissent a vznik Charty 77 vývojem dění na pozadí.

---

<sup>111</sup> Havel, str. 34

<sup>112</sup> Havel, str. 20

Představíme-li si dvě sféry, jednu reprezentující „život v pravdě“ a druhou v podobě oficiální politické, ale i společenské struktury, je zde možné podobné vyvození jaké dělá Havel, když říká:

*„Pokud jde o perspektivu „disidentských hnutí“ jako takových, zdá se mi být nejméně pravděpodobné, že by budoucí vývoj mohl vést k trvalé koexistenci dvou od sebe izolovaných, navzájem na sebe nepůsobících a k sobě lhostejných „polis“ – té hlavní a té „paralelní“. „Život v pravdě“, pokud zůstane sám sebou, nemůže neohrožovat systém; jeho trvalé a dramatického napětí zbavené soužití s „životem ve lži“ je prostě nemyslitelné.“<sup>113</sup>*

Havlova analýza socialistického režimu v bývalém Československu je realizací, toho, jak může fungovat vzájemné prolínání života osamocného s nedokonalou obcí. Podobně jako Adorno může vyvracet základ myšlenek protestujících studentů teoretickými analýzami, může i teoretik v komunistickém režimu postupovat veřejně, aniž by diskreditoval sám sebe ve styku s lidmi „nízké duševní formy“.

Oba myslitelé poukazují na fakt, že ve světě se nacházejí sféry intelektuální a teorie vedle politická. Staví se tak proti vyhánění teorie do exilu, jakoby ona sama byla něčím teoretickým a nikoli existujícím ve světě. Obě sféry se vzájemně pronikají a ovlivňují. Podobně zřejmě chápe Ibn Bádždža hierarchii systému lidského jednání vytvořené na základě analýzy duše. Nahlížení pravdy v splynutí s Intellektem působí „přitažlivostí“ na ostatních úrovních lidského jednání a tím v nich působí změnu.

---

<sup>113</sup> Havel, str. 50



## Osamocený jako dynamická role

Co nám takové chápání lidského jednání v kontextu moderního vývoje dějin může odhalit o osamoceném? Osamocený je někým, kdo usiluje o pravdivé poznání, ale nedosáhl jej, alespoň ne nutně. Stačí vydává-li se na cestu k němu. Toto pojetí zamítá statické chápání osamoceného a zdůrazňuje u něj vývoj spojený se sebevzděláváním směřujícím k nahlížení inteligibilních pravd.

Abychom ještě více zdůraznili dynamičnost Ibn Bádždžova pojetí osamoceného, budeme se muset obrátit k jedné nenápadné metafoře z *Řízení osamoceného*. Jak jsme již viděli, osamocený není hotovým mudrcem, který dosáhl splynutí. Úkolem spisu není takového člověka popsat:

*„V tomto zkoumání jsme přikročili k řádu onoho osamoceného člověka (...). Říkáme, jakým způsobem se má řídit dokud nedosáhne své nejdokonalejší existence (...).“<sup>114</sup>*

Cílem je osamoceného dovést k jeho cíli, který je jen jeden, a to intelektivní nahlížení. Jakákoli jiná interpretace přisuzující osamocenému jako cíl života vladařské pozici je mylná. *Řízení osamoceného* nám v tomto dává více než jasnou odpověď. Proto se kupříkladu Abbès, který chápe osamoceného jako dokonalého vladaře, mylí, když na základě toho, že je nejlepším učitelem sebe, bude i nejlepším učitelem lidu.<sup>115</sup> Abbès mu přisuzuje vzdělání lidu jako starost, jedinou cestou je však působení v teoretických disciplínách, jak jsme jej vysvětlili výše, tedy jako samopohyb teorií vyvolaný. Cílem osamoceného je hledání pravdy a nikoli její zprostředkování ostatním. Abbése si osamoceného idealizuje, když jej staví do pozice platónského filozofa, jehož úkolem je ostatní vzdělávat, poté co zřel pravou podstatu věcí ve světě idejí.

Pokud je toto interpretace, kterou jsme nuceni z *Řízení osamoceného* vyvodit, musíme se ptát, proč se Ibn Bádžda tak usilovně angažoval v politickém dění? Budeme-li však správně rozumět hierarchii lidských činností v nově nabytém dynamickém pohledu na cestu osamoceného k dosažení dokonalosti splynutí s Intelektem, bylo by možné vnímat politický život jako prostředek k pravému cíli. Odpověď nám může poskytnout tato pasáž:

---

<sup>114</sup> ŘO §36

<sup>115</sup> Abbès, str. 19

*„Člověk obsahuje stavy (...). Tyto stavy jsou určeny různými částmi jeho existence. První mu náleží v letech dětství (...). Stejně dlouho jedná pomocí vyživovací duše. (...) je zřejmé, že nejedná než jako zvíře v tomto [druhém] období života a jedná pomocí zvířecí duše. Ale od chvíle, kdy se u něj vyvine rozvažování, je zcela člověkem a soběstačný (...). Třetí věk je skrze konvenci (...). Ve všech ostatních věcích, jako je věk dospělý, stařecký a vetčný, se duševní formy liší. (...) je schvalována žertovnost a vřelost u mladého člověka (...) a na straně dospělého věku laskavost a náklonnost. U starce schvalujeme jistotu v úsudku a radě, moudrost a rozum a obecně rozumové ctnosti. (...) Stejně tak dokonalost reflexe a dobré uvažování náležejí k dospělému věku a stařec by je měl mít v aktu jako cíle dokonalým způsobem. (...) [A co se týče sešlosti], v tomto věku je člověk v úpadku. Proto by měl mít pouze moudrost, (...).“<sup>116</sup>*

Ibn Bádždža nám v této pasáži říká mnohem více než se zdá. Je zcela zřejmé, že navazuje na Platónský přístup k výchově, jež je součástí *Ústavy*, kdy postupnou selekci zbývají jen ti nejschopnější a pouze oni mohou spatřit svět idejí, být vládci a za odměnu pak dožít na ostrově blažených.<sup>117</sup> Jeho přístup je však odlišný. Sleduje, jakému věku odpovídají jaké kompetence a duševní vlastnosti, z čehož je možné soudit na odpovídající jednání v tom kterém životním období.

Vlastnění všech dokonalostí, které odpovídají starci, může být dosaženo jen postupným vývojem. Samozřejmě můžeme uvažovat v islámském náboženství i o možnostech božího vnuknutí, o nichž podávají svědectví proroci. Takový způsob nahlédnutí pravdy je ovšem mimo přirozenost, a Ibn Bádždža ho tudíž zblízka nezkoumá, pouze se o něm zmiňuje jako o možnosti. Pokud tedy chceme sledovat cestu poznání pravdy přirozeným způsobem pomocí rozumu, musíme nejdříve dospět takového stadia, v němž získáme schopnost uvažovat s pomocí rozumu a staneme se soběstačnou lidskou bytostí. Následně je možné zdokonalovat vlastnosti s rozumem spojené, čímž je myšleno zdokonalovat vlastnosti vzhledem k činnostem, o jejichž hierarchii jsme v průběhu této práce již mluvili. Hierarchie takto postavená je založena na dosažení dokonalosti té které vlastnosti, která slouží jako prostředek k dosažení vyšší vlastnosti. V průběhu zrání, vzdělávání a stárnutí člověk postupně může dosáhnout dokonalosti nejvyšší, většinou se však dosahuje dokonalosti činností až ve

---

<sup>116</sup> ŘO §139-147

<sup>117</sup> 540b-c

stáří. Proto také Ibn Bádždža tvrdí, že člověk ve zralém věku může být znamenitý ve vlastnostech a činnostech k nim náležejícím, ale stařec je má v plné míře.

V myšlení každého člověka dochází k jistému vývoji. Jeho teorie tak není pouze dynamická, ale evolucionistická, jelikož nepředpokládá pouze cestu ke změně, ale změnu podmiňuje i vývojem, který by bylo možné nazvat ve shodě s dnešní psychologií zráním.

Tato interpretace nám navíc umožňuje nahlédnout vztah osamoceního k politice z jiného úhlu než toho, o němž jsme mluvili výše, tedy teoretické myšlení jako síla působící akcidentálně změnu ve společnosti a politice, přestože se nejedná o jeho cíl. Působení v politice ale může být jeden z momentů v životě osamoceního. Osamocený potřebuje prostor k získání morálních a rozumových ctností. Především dokonalost v praktických činnostech spojených se ctností je velmi blízko politickému životu. Ibn Bádždža uvádí, že v takovém stavu je osamocený dokonalý, i když ne absolutně, jelikož slouží druhým. Tento stav jsme chápali jako úroveň, na níž bychom hledali dokonalého vládce. Pokud je obec dokonalou, tak člověk mířící k dokonalosti může být tímto způsobem zapojen v politické činnosti jako jeden z vládnoucích. V nedokonalé obci je způsob participace osamoceního na veřejném životě omezen. Nebrání mu ale v dosažení dokonalosti praktických činností spojených se ctností. Stejně tak je i možné zapojit se do politického života, pokud je ve vládnoucí vrstvě někdo mající stejný cíl jako osamocený, tedy dosažení pravdy. Tímto způsobem je vysvětlitelná i Ibn Bádždžova účast na politickém životě, jelikož politicky činný je člověk ve věku, kdy dosahuje dokonalosti morálních a rozumových ctností. Jakmile však dosáhne plné zralosti ve stáří a dokonalosti nazírání, stahuje se z politické sféry a dokonalost nabytá v ctnostech je již jen prostředkem k dosažení nejvyššího cíle, jímž je spojení s Aktivním Intelektem. Proto také mohl Ibn Bádždža být politicky aktivní, aniž by politická dokonalost byla cílem, k němuž by směřoval.

Osamocený působí v politické sféře jen akcidentálně a nachází se „mimo“ politické intence. Člověk sledující pravý cíl lidského jednání není esenciálně vládcem dokonalé obce, ani nutně nemusí být politicky činný v nedokonalé obci. Je osamocený v cestě za dosažením podstaty člověka.

## Tadbír jako řízení

V postupu této práce je nutné vrátit se zcela na začátek a zodpovědět poslední z otázek, která nám je položena samotným názvem spisu – jaký význam má slovo „tadbír“ a jaký vztah má „tadbír“ města ke zkoumání duševních forem? Jen díky postupu, který vychází od porozumění epistemologickému základu Ibn Bádždžova etického systému, je možné pochopit první část celého spisu a první stránky, které jinak enigmaticky popisují „tadbír“.

Po celou dobu jsme se setkávali s výrazy jako „řád“ nebo „hierarchie“, které jsou ovšem nedokonalými překlady výrazu „tadbír“. Mohli jsme pozorovat analogické chápání hierarchie na úrovni obce a jednotlivce, kdy duševním vlastnostem sledujícím duševní formy různých úrovní nacházejících se v člověku odpovídají třídy obyvatel obce (dokonalé, či nedokonalé). Původně Platónská koncepce je však u Ibn Bádždžy nahlížena především v al-fárábiovské optice vycházející z Aristotela. Analogie je rozšířena i na makro úroveň, a tudíž systém nacházející se v člověku a obci je porovnatelný s celým kosmem. Al-Fárábí klade na vrchol vladaře - imáma, který je jako Jedno, jeho cílem je vést lidi k poznání pravdy. Ibn Bádždža si v tomto případě bere z al-Fárábího analogii ke kosmu, když zmiňuje, že Bůh je vládce světa. Daleko více se ovšem zaměřuje na procesy, které v hierarchii obce a člověka mohou probíhat podobně jako v systému nebeských sfér. Vrací se tak přes al-Fárábího k Aristotelovi, u nějž Nehybný Hybatel působí pohyb v celém kosmu touhou jako účelová příčina. Ibn Bádždža tak nachází způsob, jímž vysvětlit, jak třídy sloužící nejvyšší dokonalosti získávají svůj smysl. Zároveň je dána i logika tohoto pohybu stojící na psychologickém rozboru lidského jednání vzhledem k pravé podstatě člověka. Právě tento moment nás posunuje od pouhé hierarchie k „tadbíru“, protože „tadbír“ je „řád činů směřujících k zamýšlenému cíli.“<sup>118</sup> Stejně jako je cílem každého člověka dosažení formy Aktivního Intelektu, je i cílem obce vést lid k poznání lidské podstaty. V obou nacházíme uspořádání jednání jednotlivých vlastností nebo tříd uvědomujících si svou prostřednost a pomáhající k dosažení pravého cíle.

Vzhledem k charakteru spisu, který je značně dynamický a evolucionistický, považuji tradičně užívaný překlad výrazu „tadbír“ – „řád“, za nevhodný. Řád znamená něco, co je zde zcela dáno jako hranice nebo struktura. „Tadbír“

---

<sup>118</sup> Viz. překlad první kapitoly Řízení osamoceneného, str. 66 diplomové práce

osamoceního je však odlišný, neboť sleduje cestu jeho vývoje reaguje na tu kterou fázi, v níž se osamocení nachází. Z tohoto důvodu jsem se ho rozhodl překládat jako „řízení“, jelikož v sobě nese širší konotaci. Řízení totiž zdůrazňuje cíl, jako to, za čím pomocí daného postupu míříme, což Ibn Bádždža sám také zdůrazňuje.<sup>119</sup> Určení správného cíle a jeho pochopení tvoří značnou část Ibn Bádždžova zkoumání. Stejně tak bychom si měli být vědomi charakteru spisu, který je, dalo by se říci, rukověť pro nespokojeného člověka, který se stává osamoceným v cestě za pravým cílem.

Takto pochopený význam „tadbíru“ osvětluje jeho uskutečnění v jednotlivci samotném, tak i na úrovni tříd obyvatel v obci, jak o něm mluví ve spojení s potenci a aktem, nebo i v kontextu naplnění tadbíru v jednotlivých vlastnostech a dovednostech. Řízení je něčím, co existuje buď v možnosti nebo uskutečnění, ale aby vůbec mohlo být možností, musí být přítomné rozvažování, tedy rozum jako prvek odlišující ho v hierarchii přírody. Jak jsme ukázali hned na začátku, pouze činnosti spojené s volbou jsou označitelné jako lidské a volba nutně vyžaduje participaci rozumu.

Možnost vyplývající z rozumu může dojít uskutečnění jen naplněním lidské podstaty v teoretickém zkoumání. K plnému naplnění možnosti však dochází postupně získáváním dokonalosti v jednotlivých duševních vlastnostech, které se stávají prostředkem ke splynutí s Intelktem. V důsledku je možné vyjadřovat se stejným způsobem i o řízení činností vedoucích k pravému cíli:

*„Když se vypovídá v obecném smyslu, pak o všech lidských činnostech, jak [kdy] byly. Tak se vypovídá o dovednostech a schopnostech. Nicméně řízení je častěji a běžněji ve schopnostech, a proto se mluví o řízení záležitostí války a skoro se nepoužívá v případě dovedností [jako je] šití bot a pletení.“<sup>120</sup>*

Nakolik je schopnost nebo dovednost působná v dosažení lidské podstaty, je i více náležité ji označit jako řízení. V chápání hierarchie duševních forem je šití bot vedené konkrétní duševní formou společného smyslu, zatímco válečné umění můžeme zařadit do oblasti praktického intelektu, tedy ke stavu, v němž se nachází pravý politik.

<sup>119</sup> Dalším argumentem pro použití překladu řízení by mohlo být i užití výrazu „tartīb“, který je bližší výrazu řád. V kořenu slova „RTB“ je vyjádřena pevná existence bez pohybu – „být nebo se stávat pevným, klidným, nehybným“. V II. kmeni pak sloveso vyjadřuje faktitivitu, tedy, že někdo „učinil pevným, klidným, nehybným“ něco jiného. V důsledku je však možné i říci podle Lanea, že v II. kmeni může sloveso být zamýšleno jako „uspořádat něco, dát věcem řád“. Z toho je také odvozen masdar slovesa - „tartīb“ mající výše zmíněný významy, a tudíž je i bližší překladu „řád“ než „tadbír“.

<sup>120</sup> Viz. překlad první kapitoly Řízení osamoceního, str. 66 diplomové práce

Dostáváme-li se pak na úroveň teoretické vědy, dosáhli jsme něčeho, co se ani nedá nazvat dovedností nebo schopností. V tomto bodě je již samotné splnutí s Aktivním Intelektem.

Z řečeného je patrné, že řízení je v počátku apolitický výraz, neboť vypovídá o uspořádání duševních forem v jednotlivci. Politickým se stává až skrze lidské činnosti a jednání v obci, které však má být člověk jako tvor politický součástí, nakolik mu nic nebrání na ní participovat. V důsledku je řízení města analogické k lidskému řízení a vedené al-Farábího příkladem makroúrovni lidského řízení. Cílem je, „(...) *že ctnostná a dokonalá obec nabízí každému člověku nejvyšší dokonalost, která mu byla určena, aby jí následoval.*“<sup>121</sup> Proto Ibn Bádždža ani tolik nemluví o řízení obce, jelikož princip uspořádávání je více závislý na pochopení lidské podstaty. Pokud v obci nevíme, jakým směrem má být lidská bytost vedena, jaký je její cíl a směřování, nemůže obec správně vést k naplnění dokonalosti všech jednotlivců.

---

<sup>121</sup> Viz. překlad první kapitoly Řízení osamoceného, str. 68 diplomové práce

## Závěr

Jak máme tedy porozumět osamocenému a jeho řízení? Jeho pozice se zdá být často ambivalentní. Osamocený v konečném důsledku usiluje jen a pouze o naplnění vlastní podstaty ve shodě nebo na vzdory vnějším okolnostem. S Abbèssem můžeme nazvat tuto pozici jako statečnou.<sup>122</sup> Osamocený nebere v potaz nevyhovující podmínky jako něco, co by mu mělo bránit v dosažení podstaty lidství, tedy splynutí s Aktivním Intelektem. Zároveň však ani neusiluje o prospěch ostatních, které by měl z jejich nevědomosti vyvést, jelikož taková starost by osamoceného připravila o jeho soběstačnost. Již by byl v podmínkách, kdy k jednání potřebuje druhé. Jeho pomoc druhý nesmí býti chápána jinak než jako akcidentální k jeho vlastní dokonalosti.

Vykládáme-li osamoceného takto, můžeme jej sice označit za statečného, ale zároveň se naskytá i úskalí, kdy ho můžeme brát za bezohledného a sobeckého. Takové interpretaci nasvědčují výklady stavící osamoceného do izolace a chápající ho jako racionálního mystika. Rosenthal uvádí, že osamocený ostatním obyvatelům nevděčí za dosažení své dokonalosti. Získal ji jen a jen díky sobě, a má proto právo se zříci zodpovědnosti za naplnění jejich vlastní podstaty. Pokusil jsem se ukázat, že takový přístup je ovšem Ibn Bádždžovi cizí a v důsledku je jeho směřování za splynutím jedinou možnou cestu, jak být altruistický v nejvyšší míře, přestože to znamená odstranit ze svých projevů sounáležitost s druhými jako hlavní cíl. Osamocený vytváří svým jednáním ve společnosti gravitační pole, které svou přitažlivostí vytvářejí obecné tendence proměňující obec jako celek.

Na konkrétních příkladech z moderní historie jsme si mohli všimnout, že tíhnutí k teoretickému zkoumání a „životu v pravdě“ je považováno podobným způsobem za aktivní prvek ve společnosti. Takto pojímaná teorie narušuje představu o oddělenosti sfér praktická a teoretická. Ačkoli boření tohoto oddělení není Ibn Bádždžovým cílem v jeho zkoumání, je výchozím bodem pro kladení si takových otázek. Navádí nás k tázání po způsobu života filozofa v obci a jeho jasné pozici.

Ibn Bádždža tak přistupuje k řízení a teorii obce ze zcela jiného konce, jelikož východiskem pro něj není abstraktní člověk nebo společnost, ale dívá se na obec z perspektivy jednotlivce. V celku zkoumání je obec podmíněna psychologickou analýzou duševních forem vztažených k člověku jako hraniční bytosti. V tomto

---

<sup>122</sup> Abbès, str. 6

smyslu je Ibn Bádždžův přístup k obci přísným humanismem, kdy se žádá dosažení dokonalosti každého občana podle jeho vlastní míry. Ibn Bádždža tak ukazuje situaci, v níž sobeckost jednotlivce stojí ruku v ruce s absolutním altruismem na úrovni obce. Zdá se tak, že i řízení je vedle člověka dalším výrazným paradoxem.





## Překlad

### Řízení osamoceného – 1. kapitola

Slovo řízení<sup>123</sup> se vypovídá v arabském jazyce v mnoha významech a jazykovědci již udělali jejich výčet. Běžně znamená ve větě „řád činů směřujících k zamýšlenému cíli“. Proto neužívají toto slovo ve spojení s někým, kdo vykonává jedinou činnost, kterou směřuje k libovolnému cíli. Kdo je přesvědčen, že je daná činnost jednotlivá, neoznačí ji výrazem řízení. Avšak pokud je někdo přesvědčen o tom, že v něm je mnohost činností a chápe je jako obsahující řád, pak pojmenujeme tento řád řízení. A tak tvrdíme o Bohu, že On je „řídící vládce“<sup>124</sup> Světa.

Toto řízení je v potenci a aktu. Význam slova řízení je to, co je v potenci, tak je to nejčastěji a nejvíce zjevné. Bylo objasněno, že řád je v uvažování, pokud je ve věcech v možnosti, a řád je určen výhradně uvažováním a nemůže existovat jinak než od něj. Proto nemůže existovat jinak než pouze pro člověka a jak se říká o Bohu, že je „řídící vládce“, je to spíše analogicky k člověku. Řízení se tedy vypovídá v primárním a sekundárním smyslu.

Řízení se může vypovídat o vytváření tohoto řádu, v případě toho, co je stvořené. Ono je v lidských činnostech [přítomno] nejčastěji a nejjasněji. V činnostech nerozumných zvířat je onen rozumový řád od lidského odvozený. Když se vypovídá řízení o tomto dělení, pak v obecném a specifickém [smyslu]. Když se vypovídá v obecném smyslu, pak o všech lidských činnostech, jak [kdy] byly. Tak se vypovídá o dovednostech<sup>125</sup> a schopnostech. Nicméně řízení je častěji a běžněji ve schopnostech, a proto se mluví o řízení záležitostí války a skoro se nepoužívá v případě dovedností [jako je] šití bot a pletení. Pokud se mluví o tomto aspektu, pak se již o něm mluví jiným obecným a specifickým [způsobem]. A pokud se o něm mluví v obecném smyslu, pak se vypovídá o těch všech činnostech, které jsou zaobaleny v dovednostech, které jsou pojmenovány podle schopností. To je shrnuto v politické vědě. Pokud mluvíme o řízení ve specifickém smyslu, pak mluvíme o „řízení“ města. O řízení se vypovídá, že se řízení vzájemně předchází ve vznešenosti a dokonalosti.

---

<sup>123</sup> Jak jsem již uvedl v předcházející studii, nadále budu užívat pro výraz „tadbír“ překlad řízení. Viz. kapitola „Tadbír jako řízení“.

<sup>124</sup> Pro Boha je v této pasáži použit výraz „mudabbir“, tedy ten kdo vládne tadbírem.

<sup>125</sup> Zde jsou myšlena především všechna rukodělná zaměstnání, profese a činnosti.

Řízení převyšuje věci, o nichž se vypovídá. Řízení je řízením měst a řízením domácnosti. Ubylo věcí, o kterých používáme [výraz] řízení, v důsledku se nemluví ani o řízení domácnosti než v odvozeném a omezeném smyslu. A pokud mluvíme o řízení války a jiných [schopnostech], pak jsou ony součástí těchto dvou druhů řízení.

Boží řízení světa je řízením jiným vzdáleným způsobem ve vztahu k nejbližšímu významu jemu se podobajícímu. A to je řízení neomezené a ze všech nejvznešenější, protože je mu spíše přisuzováno řízení kvůli podobnosti myšlené mezi ním a mezi božím stvořením přistupujícím ke světu. A bylo učiněno zjevným, že tato třída ze jmen nejednoznačných<sup>126</sup> je v rámci nejednoznačných tříd nejvzdálenější od shodnosti, téměř jako by [jim] byla společná ryzí dvojznačnost. A mnozí [lidé] o nich mluví tímto způsobem nejednoznačně. Filozofové je<sup>127</sup> pak používají v ryzí dvojznačnosti. Nicméně udávají výčet řízení v nejednoznačnosti, jakoby věc byla podobná jiné věci a jejím jménem věc nazýváme. Tato třída nebyla vysvětlena ve [zkoumání] nejednoznačných jmen, kvůli její vzácnosti. Proto nenásleduje dav boží řízení správným [způsobem]. A říkají o řízení světa, že je řízením pevným a dokonalým a to co je těmito výrazům podobné a to, co obsahuje pravdivou existenci a jinou věc, která je pro něj vznešeným vedením. Pravdivé jednání v případě davu je jako rod pro jednání dokonalé a stálé. Vysvětlení tohoto se nachází na jiném místě.

Pokud se mluví o řízení v neomezeném smyslu, stejně jako jsme o něm mluvili my, vede k řízení města, nebo se vypovídá v omezenosti<sup>128</sup>, a dělí se na správné a špatné. Mohli jsme si myslet, že je řízení zbaveno těchto dvou protikladů, pokud ho však prozkoumáme a shlédneme závěry, pak zjistíme, že tyto dva protiklady k němu nutně náleží. Shlédnout tyto výsledky je snadné pro toho, kdo má [alespoň] základní znalost politické filozofie. A tyto dvě třídy, které byly rozlišeny ve výrazu řízení, byly již dříve rozděleny na správné a špatné [řízení].<sup>129</sup> Co se týče řízení města, to již objasnil Platón v *Ústavě*. Objasnil, jaký je význam správnosti z něj [pocházející] a odkud ho postihuje špatnost. Vzal na sebe břemeno zkoumání, o kterém se již mluvilo, aby zabránil zbytečným řečem, hloupostem, nebo špatným záměrům. Co se týče řízení domácnosti, pak je domácnost tím, čím je domácností, [pouze jako] součást města. Bylo tam<sup>130</sup> vysvětleno, že domácnost je přirozená pouze pro člověka a bylo

---

<sup>126</sup> Myšlena jsou homonyma.

<sup>127</sup> Oba výrazy.

<sup>128</sup> Jako omezené pojetí řízení je pak domácnost.

<sup>129</sup> Zde je myšleno jak město, tak i domácnost. V každé z těchto kategorií se rozlišuje dobré a špatné řízení.

<sup>130</sup> V *Ústavě*

vysvětleno, že nejdokonalejší existence pro to, co je částí, je, když existuje jako část. Proto neučinil řízení domácnosti částí [oddělenou] od politického umění, když to bylo již vysvětleno v politickém umění. Bylo tam vysvětleno, co je domácnost, jaká je její existence - její existence je vskutku nejlepší, když má účast [v obci]-, a jaký je charakter její účasti. Pokud je domácnost v jiné než dokonalé obci, tedy v jedné ze čtyř obcí, jejichž výčet byl již udán, trpí bytí domácnosti v těchto městech nedostatkem a je v ní nepřirozené uspořádání. Celistvá je taková domácnost, ke které nemůže být [nic] přidáno, aniž by přidání nezpůsobilo nedokonalost, jako šestý prst. Toto je její podstata, že přidání u ní vede k nedostatku. K ostatní nedokonalým domácnostem je [něco] přidáno a jsou nemocné, protože způsoby bytí, které je odlišují od dokonalé domácnosti, vedou ke zničení domácnosti a její záhubě. Proto se podobají nemoci. Zkoumání řízení těchto nedokonalých domácností, které jsou nemocné, se již zabývali znalci, jejichž knihy o řízení domácnosti dosáhli našeho sluchu a jejichž průpovědky jsou výřečné. Je zjevné z toho, co jsme řekli, že domácnosti, nepočítaje dokonalou domácnost, jsou nemocné a všechny jsou zvrácené. Jejich bytí není od přirozenosti, ale spíše [dáno] konvencí. Proto je jejich rozdělení spíše konvenční. Směřují k dobru pouze v tom, co je jim společné s dokonalou domácností. Popis<sup>131</sup> toho má nutně danou strukturu a tato společná část vnucuje myšlenku, že její popis<sup>132</sup> je vědecký. Pokud v domácnosti není mnohost věcí společných [s těmi], které se nacházejí v domácnosti dokonalé, jelikož není domácnost domácností bez toho, co je společné [všem] domácnostem, nemůže přetrvávat a být domácností jinak, než podle jména.

Odložme zkoumání o ní a zanechejme to tomu, kdo má „volný čas“ na zkoumání o věcech existujících v jakémkoli čase. Také není dokonalost domácnosti chtěná pro ni samotnou, spíše je chtěná pro zdokonalení města nebo jako lidský cíl přirozeností. Bylo objasněno, že v tomto zkoumání je část pojednávající o řízení samotného člověka.<sup>133</sup> V obou případech bylo zkoumání domácnosti, pokud byla brána jako součást města, zkoumáním, které nalezneme v jedné části zkoumání o městě, nebo pokud je přípravou k jinému cíli, pak je toto zkoumání částí rozpravy o onom cíli. Odsud bylo objasněno, že zkoumání o řízení domácnosti je o tom, co je dobře známé, a [toto zkoumání] není užitečné a není vědou. Spíše naopak, pokud

---

<sup>131</sup> Qawl – řeč.

<sup>132</sup> Qawl – řeč.

<sup>133</sup> Myšlena je Etika.

bylo, pak jen dočasně. To je ukázáno v návodných knihách v literatuře, která je nazývána psychologickou, jako jsou kniha *Kalila a Dimna* a *Kniha Arabských mudrců* obsahující rady a poradní [názory]. Většina se nachází v [různých] částech jedné z těchto knih, stejně jako kapitoly o společnosti vládce, udržování přátelství bratrského společenství a podobně. Je nicméně jasné, že jsou pravdivé pouze v určitém čase a v určitém způsobu života. Pokud se změní způsob života, změní se i doporučení, která jsou označována za univerzální, a vztahují se pouze částečně, poté, co byla univerzální. Mění se poté, co byla užitečná, na škodlivá nebo bezvýznamná. To poznáš, když se zastavíš u toho, co bylo [řečeno] v těchto knihách o tomto tématu a postupně prozkoumáš každou rozpravu jedno [historické] období za druhým.

Dokonalá obec se odlišuje [od ostatních obcí] nepřítomností umění lékařského a soudnického. To proto, že sounáležitost je mezi [lidmi oné obce] nejpospolitější a nechovají se k sobě špatně žádným způsobem. Proto, když se část z ní oprostí od sounáležitosti a nepřestává se chovat zle, je [obec] nucena k ustavení soudnictví a nařizuje nutně poslouchat toho, kdo skrze něj mluví a to je soudce. Taktéž všechny skutky dokonalého města jsou správné, to je jeho charakteristická vlastnost, která mu neodmyslitelně náleží. Proto se lid této [obce] neživí škodlivou potravou, proto nepotřebují znalost léků proti udušení houbami a nejinak tomu je v podobných případech. Ani nejsou nuceni k znalosti léčby opilosti z vína, neboť v ní není nic nesprávně uspořádaného. Stejně tak pokud zanechají cvičení, propukají [u nich] mnohé nemoci. Je zřejmé, že to se neděje v dokonalé obci. Snad v ní ani není potřeba více než léčba vykloubenin a tomu podobných [zranění], jednou větou – nemocí, jejichž příčiny přicházejí z vnějšku a zdravé tělo není schopno, aby se samo od sebe zotavilo a zbavilo se jich. Již bylo pozorováno mnoho zdravých, kteří o sobě tvrdili, že se uzdravili ze svých těžkých zranění sami od sebe. Je charakteristickou vlastností dokonalé obce, že v ní není lékař ani soudce, a obecně se soudí o čtyřech základních [typech] měst, že je v nich potřeba lékař a soudce. Kdykoli se tato obec vzdálí dokonalé [obci], je potřeba těchto dvou ještě větší. V těchto dvou třídách umění jsou nejvznešenější lidé.

Je zřejmé, že ctnostná a dokonalá obec nabízí každému člověku nejvyšší dokonalost, která mu byla určena, aby jí následoval. Ukázal jsem, že je celá pravdivá a není v ní lživý názor. Její činnosti jsou dobré samy o sobě. Všechny ostatní činnosti jsou dobré pouze ve vztahu k existující zkaženosti. Odříznutí části těla je škodlivé o sobě, ale prospěšné akcidentálně, jako u toho, koho kousl had, je zdraví prospěšné

odříznout [pokousanou končetinu] od těla. Stejně tak je škodlivý svlačec, kromě [případu, kdy] je prospěšný někomu kdo má vši. Tyto záležitosti byly již vysvětleny v *Etice Nikomachově*. Bylo objasněno, že každý názor jiný než názor lidu pocházejícího z dokonalé obce je lživý. Každý skutek pocházející ze [zkažené obce] jiný než skutky navyklé v [dokonalé obci] jsou chybné. Lživý nemá určitou přirozenost, a lživý nemůže vědět, co se ukazuje v *Knize důkazu*. Pomocí chybných skutků může dosáhnout [pouze] jiných cílů. To již bylo ustaveno v jednání umožňujícím teorie o nichž jsou knihy, jako [kniha] *Důmyslná zařízení* Banů Šákira. Vše, co se v [nedokonalé obci] nachází je potěšení. Věci vedoucí k neznalému jednání nejsou cílem o sobě ve vrozených lidských dokonalostech. Mluvit o takových cílech je špatné a neznalé. Tudíž, v dokonalé obci není ustavena rozprava o tom, kdo uvažuje jinak než je názor dokonalé obce a jedná jinak než se jedná v ní. To je možné u oněch čtyřech obcích. A je možné, že tam je narušeno jednání, a [člověk] je k tomu veden správnou cestou pomocí přirozenosti, nebo se tomu učí jiným způsobem, pak ji zná. Nebo tam je lživý názor, pak ho nějaký člověk zpraví o jeho omylu. Nebo je v ní chybné vědění, a nevěří [její obyvatelé] žádné věci z ní, nebo většinu toho. To, co v ní je [vydáváno za] jedno, jsou kontradikce. [Tento člověk] odhalil svou přirozeností nebo vědění od přirozenosti odlišným pravdivost těchto kontradikcí. A co se týče toho, kdo našel skutky nebo učení pravé vědy a nebyl v této [dokonalé] obci, pak pro onoho není všeobecně používané jméno.

Ti kdo nechali vyniknout názoru pravdivému, který nebyl v oné obci nebo se v ní věřilo něčemu jinému, jsou nazýváni plevem. Kdykoli byl výskyt jejich přesvědčení častější a silnější, bylo jim dáváno toto jméno. Toto jméno se o nich vypovídá omezeně a obecně jako o tom, kdo má jiný názor než lid obce ať již pravdivé nebo lživé. Budeme je nazývat tímto jménem podle mladých výhonků spontánně [vyrůstajících] na poli. Tak rozlišujeme od ostatních tímto jménem ty, kteří mají pravdivý náhled.

Je zřejmé, že z charakteristiky dokonalé obce vyplývá, že v ní nejsou plevy, pokud se používá toto jméno omezeně, jelikož v ní nejsou lživé názory, ani pokud se používá obecně, neboť kdyby taková byla, byla by nemocnou, setřásla by svůj řád a stala by se nedokonalou. Ve čtyřech [ostatních] způsobech života se plevy nacházejí. Jejich přítomnost je příčinou nastání dokonalé obce, jak je to objasněno v jiné pasáži. A když byly všechny způsoby života, které jsou v tomto čase i v čase před ním, které se nám donesly ve vyprávěních – ó Bože, krom toho, co vyprávěl Abú

Nasr o způsobu života prvních Peršanů – a každý z nich je složen z těchto pěti způsobů života. Většina toho, co jsme v nich našli je z oněch čtyř způsobů života. Od vysvětlení toho se nyní odvrátíme ve prospěch toho, kdo má „volný [čas]“ na zkoumání způsobů života existujících v této době.

Z nich jsou pak tři druhy existující, nebo existující v možnosti, těmi jsou plevely, soudci a lékaři. „Jakoby šťastní“ můžou existovat v těchto obcích, nicméně mají jen štěstí osamělého. Správné řízení je nicméně řízením osamělého, ať již je osamělý jeden nebo jich je mnoho, které se v názorech svých [zastánců] neshodlo s národem nebo městem. Tito jsou súfiji pojmenováni jako cizinci, protože cizinci byli ve svých vlastech, a jejich současníci a sousedé poukázali na to, že jsou odlišní ve [svých] názorech. Cestovali pomocí svého myšlení do jiných úrovní, které jsou pro ně jako vlasti, k obecně známému, o němž mluví. V tomto zkoumání jsme přikročili k řádu onoho osamocněného člověka a bylo učiněno zjevným, že byl ovládnut něčím odlišným od přirozenosti. Říkáme, jakým způsobem se má řídit dokud nedosáhne své nejdokonalější existence, stejně jako říká doktor člověku osamělému v těchto obcích, jak se má řídit dokud není zdravý, buď tím, že uchovává své zdraví, stejně jako psal Galén v knize *Uchování zdraví*, a nebo že ho navrátí, pokud zmizelo, stejně jak je to popsáno v lékařském umění. Stejně platí tato řeč o osamělém plevelu. Je o tom, jak získat štěstí, pokud jej neměl, nebo jak odstranit ze své duše akcidenty, které mu brání v dosažení štěstí nebo dosažení toho, co je jeho možností o sobě, buď ve shodě s cílem nebo ve shodě s tím, co existuje v něm samém. Jeho uchování<sup>134</sup> je podobné uchování zdraví a nemůže být ve třech [špatných] způsobech života a v tom, co se z nich skládá. To, co zkoumají Galén nebo jiní je podobné alchymii nebo astronomii. To co popsujeme my, je lékařství duší a toto je lékařství těl. A soudnictví je lékařstvím společnosti. Je zjevné, že tato dvě umění chybí v dokonalé obci, protože nejsou počítány mezi vědy. Stejně jako chybí, když mluvíme o dokonalé obci, neboť jsou zbytečná. Stejně jako chybí lékařská věda a umění soudnické, chybí i jiná od nich [odvozená] umění, která vyrůstají ze špatného řízení. Stejně jako to, co je pravdivé v lékařství, pochází z fyziky a co pochází v umění soudnickém z politické vědy, stejně tak pochází toto zkoumání z fyziky a vědy o obci.

---

<sup>134</sup> Myšleno je uchování štěstí





## Bibliografie

- Abbès, Makram. Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace. *Studia Islamica*. Maisonneuve & Larose, 2005, 2005(100/101), 113-160.
- Adamson, Peter a Richard C. Taylor. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Aristotelés. *Etika Níkomachova*. 3. nezměn. vyd. Praha: Rezek, 2009.
- Aristotelés. *Fyzika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 2010.
- Aristotelés. *O Duši*. 3., rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996
- Aristotelés. *Politika*. 3. vyd. Praha: Rezek, 2009.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, And Averroes On Intellect: Their Cosmologies, Theories Of The Active Intellect, And Theories Of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Dunlop, D.M. Ibn Bājjah's Tadbīru'l-Mutawahhīd: Rule of the Solitary. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland: New Series*. The Royal Asiatic Society, 1945, 77(1-2), 61-81.
- Frank, Daniel H, and Oliver Leaman. *The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Havel, Václav. *Moc Bezmocných*. [S.l.: s.n., 1978].
- Ibn Bādždža. *Tadbīr al-mutawahhid*. Sirás. Tunis, 2004.
- Ibn Bāğğa (Avempace) a Charles Genquand. *La conduit de l'isolé et deux autres épîtres: Introduction, édition critique du text arabe, traduction et commentaire*. 1. vyd. Paris: VRIN, 2010.
- Ibn Bajjah a Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'ṣūmī. *Ibn Bajjah's 'Ilm al-naḥs*. 1. vyd. Karachi: Pakistan Historical Society, 1961.
- Ibn Ṭufajl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik. *Živý, Syn Bdícího*. Vyd. 2., upr. a dopl. 1. Praha: Academia, 2011.
- Lerner, Ralph a Muhsin Mahdi. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Cornell pbk. New York: Cornell University Press, 1972.
- Libera, Alain de. *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a*

latinská filosofie. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001.

- Platón. Platónovy spisy. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- Plótinos. O Klidu. 1. vyd. Praha: Rezek, 1997.
- Richter, Gerhard a Theodor W. Adorno. Who's Afraid of the Ivory Tower?: A Conversation with Theodor W. Adorno. Monatshefte. University of Wisconsin Press, 2002, 94 (No. 1, Rereading Adorno, Spring, 2002), 10-23.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob. Political thought in medieval Islam: an introductory outline. Cambridge University Press, 1958.
- Zainaty, Georges. La morale d'Avempace. Paris: Vrin, 1979. Études musulmanes.
- Ziyadah, Ma'an. Ibn Bajja's Book Tadbīr al-Mutawahhid: An Edition, Translation and Commentary. Montreal, Quebec, Canada, 1968. Thesis (M.A.). McGill University, Institute of Islamic Studies.

### **Slovníky**

- Farid, Malik Ghulam (Editor). Dictionary of the Holy Qur'an: with references and explanation of the text. [Rev. ed.]. Tilford: Islam International Publications Limited, 2010.
- Lane, Edward William, and Stanley Lane-Poole. An Arabic-English Lexicon: Derived From The Best And The Most Copious Eastern Sources, Comprising A Very Large Collection Of Words And Significations Omitted In The Kámoos, With Supplements To Its Abridged And Defective Explanations, Ample Grammatical And Critical Comments, And Examples In Prose And Verse. London: Williams and Norgate, 1893.
- Wehr, Hans, Cowan, J (ed.). A dictionary of modern written Arabic: (Arabic - English). 4th ed., considerably enl. and amended by the author. Urbana, Ill.: Spoken Language Services, c1994.